Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“

Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der „Kritik der Urteilskraft“

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Walter Bröcker
aus Itzehoe

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät
Marburg 1928

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg

Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“

Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der „Kritik der Urteilskraft“

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Walter Bröcker

aus Itzehoe

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät

Marburg 1928

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg

Als Dissertation angenommen: 23. November 1927

Berichterstatter: Prof. Dr. Heidegger

Tag der mündlichen Prüfung: 23. November 1927

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

Zur Literatur 4
Einleitung 5
I. Teil: Interpretierende Darstellung der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ 7
1. Abschnitt: Die Lehre vom Geschmacksurteil 7
A. Logisches und ästhetisches Urteil 7
B. Lust und Urteil 17
C. Die Beurteilung 26
D. Das Geschmacksurteil und die Vernunftidee der Schönheit 37
E. Schönheit als Symbol der Sittlichkeit 44
2. Abschnitt: Weitere das Phänomen der Schönheit betreffende Probleme 48
A. Die Einschränkung des Geschmacksurteils in der Beurteilung anhängender Schönheit 48
B. Das Interesse am Schönen 52
C. Die Kunst 56
3. Abschnitt: Anhang. Die Analytik des Erhabenen... 64
A. Das Mathematisch-Erhabene 65
B. Das Dynamisch-Erhabene 72
II. Teil: Versuch einer Kritik der Kantischen Grundthesen und Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der ästhetischen Phänomene 76
1. Abschnitt: Das ästhetische Verhalten 76
A. Die Grundthese Kants 76
B. Das ästhetische Verhalten als Weise des In-der-Welt-seins und die Frage nach seinem Verstehen 80
C. Das Verstehen des besorgenden Umgangs 83
D. Das Verstehen des theoretischen Verhaltens ... 89
E. Das Verstehen von Mitdasein und Leben..... 92
F. Das Verstehen des ästhetischen Verhaltens.... 93
2. Abschnitt: Das Phänomen der Schönheit 97
A. Das Gefallen 97
B. Deduktion des Ideals der Schönheit 102
C. Die schöne Natur 108
D. Die Kunst 110

Zur Literatur:

Kants Schriften werden zitiert nach der Ausgabe von E. Cassirer, und zwar ohne Angabe des betreffenden Bandes. Davon ausgenommen ist die „Kritik der reinen Vernunft", die nach den Seiten der Originalausgabe zitiert wird.

Folgende Abkürzungen der Titel werden gebraucht:

„A" = 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft
„B" = 2. „ „ „ „ „ „
„PV" = Kritik der praktischen Vernunft.

Die „Kritik der Urteilskraft" wird zitiert ohne Angabe des Titels, durch §, bzw. Nr. der Einleitung und Seitenzahl (nach Cassirer).

Zur historischen Einführung seien genannt:

1. Otto Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen 1901.

2. Alfred Baeumler: Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik. — Bislang erschienen: Band 1: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft. Halle 1923.

Der bedeutendste Versuch einer systematischen Interpretation: Hermann Cohen: Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889.

Zum II. Teil ist zu vergleichen: Martin Heidegger, „Sein und Zeit". 1. Hälfte 1927. Im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VIII (auch als Sonderdruck erschienen. Die Seitenzahlen stimmen überein.)

Wir zitieren abgekürzt: „SuZ" mit Angabe des § und der Seite.

Einleitung.

Die führende Frage unserer Arbeit ist die nach dem Begriff der Schönheit. Für diese Frage versuchen wir Kants Analyse der ästhetischen Phänomene auszuwerten, indem wir seine „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" einer Interpretation unterwerfen.

Die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" bildet den 1. Teil der „Kritik der Urteilskraft". Der 2. Teil gibt eine „Kritik der teleologischen Urteilskraft".

„Ob nun die Urteilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prinzipien a priori habe, ob diese konstitutiv oder bloß regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen) und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen (ebenso wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren a priori Gesetze vorschreiben) a priori die Regel gebe, das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt." So formuliert Kant in der Vorrede (236) sein Thema.

Beide Teile unterteilt Kant nach dem Muster der beiden anderen Kritiken in eine Analytik und eine Dialektik. (Die Methodenlehre bildet hier beide Male einen „Anhang".) Die „Analytik der ästhetischen Urteilskraft" zerfällt in zwei Bücher: 1. Analytik des Schönen, 2. Analytik des Erhabenen.

Diese Einteilung ist auffällig, denn sie entspricht nicht dem Inhalt. Nur die ersten Paragraphen (§§ 23—29) des zweiten Buches handeln vom „Erhabenen", alles Folgende handelt wieder vom „Schönen". Auch der 2. Abschnitt des 1. Teiles, die „Dialektik der ästhetischen Urteilskraft" handelt nur vom Urteil über das Schöne. So erscheint die ganze Erörterung über das Erhabene in den Zusammenhang der übrigen Abhandlung eingeschoben. Sie wird zwar in der Einleitung als zweiter „Hauptteil" angekündigt (VII, 261), dagegen wird der Begriff des Erhabenen zu Beginn des 2. Buches als „bei weitem nicht

so wichtig und an Folgerungen reichhaltig" als der des Schönen, und die Analytik des Erhabenen als „bloßer Anhang" bezeichnet (§ 23; 317/8).

Die §§ 30—54 des 2. Buches, die wieder vom Schönen handeln, waren ursprünglich im Manuskript überschrieben: „dritter Abschnitt der Analytik der ästhetischen Urteilskraft". Kiesewetter setzte statt dessen: „Drittes Buch: Deduktion der ästhetischen Urteile". Das Druckfehlerverzeichnis der 1. Auflage streicht auf Anordnung Kants die ganze Überschrift. Die folgenden Auflagen haben statt dessen: „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile". Formell gehört also dieser Teil zur Analytik des Erhabenen. Dabei bezieht sich die Deduktion ausdrücklich nicht auf das Urteil über Erhabenes, sondern nur auf das über Schönes (§ 30; 352). (Vergl. Kants Werke, ed. Cassirer, Bd. 5, S. 619/20.)

Zudem enthält dieser Abschnitt nicht bloß die Deduktion, sondern außerdem 1. eine Erörterung über das Interesse am Schönen, (§§ 41 u. 42), 2. eine Analyse der Kunst (§§ 43—53), 3. eine Anmerkung über das Lächerliche, das Naive und das Launichte (§ 54).

Ebenso findet sich in die Analyse des Geschmacksurteils über das Schöne eingeschoben eine Erörterung des Unterschiedes zwischen „freier" und „anhängender" Schönheit, und des „Ideals" der Schönheit (§§ 16 u. 17).

Diese Eigentümlichkeiten der Kantischen Disposition veranlassen uns, in der Interpretation nicht fortlaufend dem Kantischen Text zu folgen, sondern das sachlich Zusammengehörige zusammenzunehmen.

Wir teilen unsere Arbeit in zwei Teile:

Im I. Teil geben wir eine interpretierende Darstellung der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft".

Im II. Teil versuchen wir eine Kritik der im I. Teil herausgestellten Grundposition Kants und den Ansatz einer systematischen phänomenologischen Interpretation der in Frage stehenden Phänomene. (Für das Genauere vergleiche das Inhaltsverzeichnis.)

I. Teil: Interpretierende Darstellung der Kantischen Analyse der ästhetischen Phänomene.

1. Abschnitt: Die Lehre vom Geschmacksurteil.

A. Logisches und ästhetisches Urteil.

Die Analytik des Schönen, d. h. dessen, was „dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen" (§ 1; 271 Anm.), führt Kant am Leitfaden des Geschmacksurteils. Als „Geschmack" bezeichnet er dabei das „Vermögen der Beurteilung des Schönen" (ebd.).

Der Ausdruck „Geschmacksurteil" bezeichnet den Akt der Erfassung der Schönheit eines Dinges. Ein „Urteil" ist hier also nicht sowohl ein Satz, in dem ein Sachverhalt durch Bedeutungen gemeint wird, — und der in der Sprache ausgedrückt werden kann —, als vielmehr der Akt des Erfassens dieses Sachverhalts selbst, der das Urteil im Sinne des Satzes fundiert.

Daß der Begriff des Urteils so zu verstehen ist, wird bewiesen durch die These Kants, daß alle Geschmacksurteile in Ansehung ihrer „logischen Quantität" „einzelne Urteile" sind. D. h. es wird in ihnen je nur über ein einzelnes singuläres Subjekt geurteilt. „Die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurteil für schön." Dagegen ist nach der Auffassung Kants der Satz: „die Rosen überhaupt sind schön" ein „logisches" und kein ästhetisches Urteil (§ 8; 284).

Wenn man das Urteil als Satz verstehen will, so ist nicht einzusehen, welchen Sinn diese Unterscheidung überhaupt haben soll. Wenn aber das Urteil Sachverhaltserfassung bedeutet, so ist die Unterscheidung leicht zu verdeutlichen: Der Sachverhalt, den das Geschmacksurteil erfaßt, ist nur zugänglich in der Anschauung eines einzelnen Dinges. Um die Schönheit einer Rose zu erfassen, muß ich sie anblicken. Das Urteil aber, in dem ich die Gattung der Rose überhaupt für schön erkläre, ist ein logisches. Es ist auf dem ersteren fundiert, es entspringt

durch „Vergleichung“ vieler einzelner Gegenstände, die als schön erfaßt wurden. Wenn ich die Gattung für schön erkläre, so ist die Erfassung dieses allgemeinen Sachverhalts nur möglich durch ein Urteil, das sich auf andere Urteile, die den Sachverhalt in der jeweiligen Anschauung erfassen, aufbaut und allgemein sagt, daß jedes Exemplar einer bestimmten Gattung als einzelnes angeschaut, Schönheit (in einem Geschmacksurteil) erfassen lasse.

Das Geschmacksurteil oder das „ästhetische Urteil“ ist also ein Urteil über einen Gegenstand der Sinne. „Man will das Objekt seinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge“ (§ 8; 285). Nur sinnlich Gegebenes kann schön genannt werden. „Die Benennung einer intellektuellen Schönheit kann überhaupt nicht füglich erlaubt werden!“ (§ 62; 443).

Am Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung (der aisthesis) wird im Geschmacksurteil ein Sachverhalt erfaßt, welcher mit dem Begriff der Schönheit gemeint ist.

Ästhetisch heißt nun aber ein solches Urteil, „dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann“. (§ 1; 272). Es unterscheidet sich dadurch vom logischen oder Erkenntnis-Urteil, welches durch das „Objekt“ bestimmt wird. Es ist also nicht jedes Urteil über einen Gegenstand der Sinne (aisthesis) ein ästhetisches Urteil, sondern solches Urteil ist dann logisch, wenn es Erkenntnis eines Objektes durch das in der Sinneswahrnehmung Gegebene ist. Die „Vorstellungen“ werden in diesem Fall, wie Kant sich ausdrückt, auf das Objekt „bezogen“.

Ein „ästhetisches Urteil“ aber ist ein solches, worin die Vorstellungen — und wären sie gar rational — lediglich auf das Subjekt bezogen werden, und zwar auf sein Gefühl der Lust oder Unlust (§ 1; 272). Den Fall der ästhetischen Beurteilung rationaler Vorstellungen können wir füglich außer Betracht lassen, er dient nur der Verdeutlichung des Sinnes des ästhetischen Urteils, im Gegensatz zur ästhetischen Vorstellung, wodurch etwas gegeben wird. De facto ist aber das ästhetische Urteil immer ein Urteil über eine ästhetische Vorstellung (der Sinne). Es gibt keine schönen Begriffe, Gesetze, es kann überhaupt

nichts Allgemeines schön sein, sondern alles Schöne ist Anschauliches, Sinnliches, Einzelnes.

Dieser Satz wird durch das natürliche Verständnis dessen, was man mit dem Worte schön meint, ausgewiesen. An seiner Wahrheit kann nicht gezweifelt werden. Aber er enthält zugleich das Problem, warum das so ist, die Frage was dies Phänomen der Schönheit denn eigentlich sei, das sich jeweils nur an Anschaulichem, Einzelnen zeigt. Auf diese Frage muß die Analytik des Schönen eine Antwort finden.

Es wird also bei Kant das ästhetische Urteil vom logischen dadurch unterschieden, daß eine Vorstellung der Sinne in verschiedener Weise bezogen wird, (wenn wir zum Vergleich ein logisches Urteil wählen, das sich auf Sinnesempfindung gründet), — beim logischen Urteil auf das Objekt, beim ästhetischen Urteil auf das Subjekt und sein Gefühl.

Die Aufgabe ist also jetzt, die Phänomene, die mit den Ausdrücken: Vorstellung, Beziehung, Objekt, Subjekt, Gefühl, Urteil bezeichnet sind, näher aufzuklären, in der Absicht, das „Geschmacksurteil" verständlich zu machen.

Wir versuchen das in Abhebung gegen das „logische", das „Erkenntnisurteil", und zwar gegen ein solches, das auf Grund einer Vorstellung der Sinne gefällt wird.

Die Frage ist also:

1. Wie versteht Kant das Urteil, welches sich auf eine Empfindung der Sinne gründend, ein Objekt erkennt?

2. Wie ist im Gegensatz dazu das Geschmacksurteil zu verstehen?

ad 1:

Um einen Gegenstand zu erkennen, bedarf es zweier Bedingungen: „erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht" (B 125). Erkenntnis entspringt also aus zwei „Grundquellen des Gemüts", „deren eine ist, Vorstellungen zu empfangen, (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)" (B 74) — Sinnlichkeit und Verstand.

Die Sinne geben einen Gegenstand, sofern dieser das Gemüt

„affiziert“ (B 33). Die Vorstellungen der Sinnlichkeit versteht Kant als „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ (ebd.). Der Gegenstand affiziert das Subjekt und ist dabei anwesend als „Empfindung“. Die Anschauung, die sich durch Empfindung auf den Gegenstand bezieht, heißt „empirisch“, ihr unbestimmter Gegenstand „Erscheinung“ (B. 34).

An der Erscheinung unterscheidet Kant „Materie“ und „Form“. Die Materie ist dasjenige, was der Empfindung entspricht, die Form dasjenige, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“ (ebd.). Diese Ordnung ist Ordnung der Empfindungen. Das Worinnen dieser Ordnung kann nicht selbst wieder Empfindung sein, es muß ihr a priori vorausliegen.

Von diesen a priorischen Formen der Sinnlichkeit gibt es zwei, Raum und Zeit (B 34—36).

Unter diesen beiden hat die Zeit einen Vorrang vor dem Raum, sofern sie universale Form der Anschauung ist, während der Raum nur die Form des äußeren Sinnes ist (B 37). Durch den äußeren Sinn werden die Dinge als im Raume vorgestellt. Durch den inneren Sinn schaut das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand an (B 37). Die Zeit kann nicht äußerlich angeschaut werden. Da aber „alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst als Bestimmungen des Gemütes zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehöret: so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. Alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit“ (B 50/51).

Das zweite Stück der Erkenntnis ist der Begriff. Die Anschauung gibt einen Gegenstand, aber sie ist „blind“, sie versteht das Gegebene nicht. Zur Erkenntnis müssen die Anschauungen verständlich gemacht werden, d. h. durch die „Regel“ eines Begriffs gedacht werden. Der „Verstand“ als „Vermögen

der Begriffe" kann aber allein auch nichts erkennen. Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Sie müssen versinnlicht werden, d. h. es muß zu der durch sie gedachten Regel etwas in der Anschauung gegeben werden (B 75). (Für die Bestimmung des Begriffs als Regel vergl. A 106).

Was ist ein Begriff und inwiefern ist er eine Regel?

Vermittelst des Begriffes vollzieht sich die „diskursive" Erkenntnis des Verstandes, die zusammen mit der „intuitiven" der Sinnlichkeit erst Erkenntnis im eigentlichen Sinne, d. h. Erkenntnis von Gegebenem als Bestimmtem, Geordnetem ausmacht. Sofern diese Erkenntnis auf Empfindung beruht, heißt sie „Erfahrung" (B 93). Diskursiv heißt diese Erkenntnis, weil sie sich vollzieht als ordnend-verbindendes Durchlaufen der durch die Sinne gegebenen Mannigfaltigkeit. Begriffe beruhen im Gegensatz zu der Anschauung, die auf „Affektion" beruht, auf „Funktion", das ist der „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (ebd.). Der Begriff ist eine Vorstellung von Vorstellungen, eine Vorstellung „V", die verschiedene Vorstellungen „V_1", „V_2", „V_3"... als ihre Gegenstände hat.

Durch Begriffe „urteilt" der Verstand. „In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele (Vorstellungen) gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird" (B 93). „Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden" (B 94).

Der Begriff hat gegenüber der Anschauung die Funktion der Regel (A 106). Die Sinne geben ein Mannigfaltiges. Dieses muß zur Erkenntnis durch die Regel eines Begriffes gedacht werden. Was in solcher Regel gedacht wird, ist die Einheit der Synthesis dieses Mannigfaltigen. Das Urteil als Subsumtion unter einen Begriff hat also zur Voraussetzung eine Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen. Die durch das Denken geeinigte Erscheinung nennt Kant „phaenomenon" (B 294ff.).

Die Synthesis selbst ist eine Funktion der „Einbildungskraft", „einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind" (B 103). Sie ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen" (B 151). Der Verstand bringt die Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe.

Die Synthesis der Erkenntnis ist aber keine beliebige, sondern eine solche, die eine Notwendigkeit bei sich führt, die das Erkennen über die Willkür eines bloß subjektiven Vorganges erhebt. Diese Synthesis wird wegen dieser Notwendigkeit als „Beziehung auf das Objekt" gefaßt, — das „Objekt" nämlich ist „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (B 137).

Subsumtion ist in ihrer Möglichkeit fundiert in der Synthesis. Alle Synthesis setzt aber als Vereinigung eine Einheit voraus, gemäß der sie sich vollzieht. Die Notwendigkeit einer Synthesis ist nur möglich als Synthesis gemäß einer notwendigen Einheit.

Diese notwendigen Einheiten der Synthesis sind die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien.

Die Kategorien sind apriorische Begriffe von Gegenständen überhaupt, sie sind Bedingungen dafür, daß überhaupt etwas als Gegenstand begegnen, d. h. gedacht werden kann.

Alle Synthesis zur Erkenntnis vollzieht sich nach Kategorien, und da alle Subsumtion in Urteilen Synthesis voraussetzt, so liegt jedem Erkenntnisurteil eine Kategorie zu Grunde. Auch jedes empirische Erkenntnisurteil, jede Subsumtion unter einen empirischen (nicht reinen Verstandes-)Begriff hat eine Kategorie zur Voraussetzung.

Wir haben also: Die Anschauung und als Angeschautes die „Erscheinung", das Denken und als Gedachtes den „Gegenstand", das „phaenomenon" als die durch das Denken bestimmte Erscheinung, und das „Objekt", dasjenige, als was die durch das Denken bestimmte Erscheinung bestimmt wird. Alle diese Begriffe bezeichnen das erkannte Ding selbst, in verschiedenen Weisen seines sich Zeigens für das Subjekt.

Daneben findet sich bei Kant eine andere Interpretations-

richtung: Die Erscheinung wird verstanden als ein Zustand im Subjekt. Diesem Zustand verleiht das Denken „objektive Gültigkeit", d. h. eine Beziehung auf etwas nicht Subjektives. (Diese Problematik entwickelt besonders die „Deduktion der reinenVerstandesbegriffe" in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.)

Nur die erste Interpretationsrichtung ist positiv auszuwerten, die zweite führt in rettungslose Dunkelheit.

Aus dem Sachverhalt, daß das Gegebene der Form der Anschauung nach selbst a priori ist, entspringt die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori von Gegenständen möglicher Erfahrung. Sofern diese Gegenstände bestimmt sind als Natur, kann Kant sagen, daß der Verstand der Natur Gesetze vorschreibt (B 163).

Diese Erkenntnis a priori reicht aber nicht weiter als auf eine „Natur überhaupt als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit" (B 165). „Besondere Gesetze können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich insgesamt unter jenen stehen" (ebd.). Denn diese Gesetze betreffen das a posteriori (durch Empfindung) Gegebene an den Erscheinungen. Über empirische Begriffe läßt sich also aus reinem Verstande nichts entscheiden.

Wie aber gelangen wir überhaupt zu solchen empirischen Begriffen, d. h. solchen, über die der Verstand nicht a priori verfügt?

Dies Finden des Allgemeinen zum gegebenen Besonderen ist ein Akt der Reflexion der Urteilskraft.

„Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (IV 248). Kant unterscheidet zwischen „bestimmender" und „reflektierender" Urteilskraft (ebd.). Die Funktion der bestimmenden Urteilskraft ist die Subsumtion unter einem gegebenen Begriff des Verstandes. Bestimmend aber ist die Urteilskraft auch dann, „wenn sie als transzendentale Urteilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenen Allgemeinen subsumiert werden kann" (ebd. vergl. d. Schematismuskap. der K. d. r. V. B 176).

Alle empirischen Begriffe und Gesetze aber entspringen aus

der Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft. Sie hat die Funktion zu einem empirischen Besonderen ein gleichfalls empirisches Allgemeines aufzufinden. Dies Allgemeine gehört als Regel dem Verstande an, entspringt aber nicht a priori aus ihm. Die Urteilskraft muß über das gegebene Besondere in Absicht auf eine mögliche Regel des Verstandes reflektieren.

Diese Reflexion bedarf eines Prinzips, das nicht aus der Erfahrung stammen kann, da ja Erfahrung durch die reflektierende Urteilskraft erst hervorgebracht werden soll, — das aber auch nicht als Gesetz des Verstandes dem Gegebenen vorgeschrieben werden kann, weil die Urteilskraft über dieses gerade reflektiert sofern es nicht a priori bestimmt ist.

Die Urteilskraft kann sich dies Prinzip nur selbst für ihr eigenes Geschäft vorschreiben. Dies Prinzip ist die notwendige Voraussetzung, die die Urteilskraft für ihre Reflexion machen muß: daß sich jeweils zu gegebenem Besondern ein (empirisches) Allgemeines finden lasse, d. h. daß das Gegebene empirisch verständlich sei, d. h. daß das gegebene Mannigfaltige in Bezug auf den Verstand, als in der Einheit von Regeln denkend „zweckmäßig“ sei (IV 248/9).

Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist für die ganze Kritik der Urteilskraft und besonders für die Bestimmung des Begriffs der Schönheit fundamental. Was ist darunter zu verstehen?

„Wenn man was ein Zweck sei nach seinen transzendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches.... vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit, (forma finalis). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher“ (§ 10, 289).

Zweck ist hier ein ontologischer Begriff; er bezeichnet ein Seiendes, das seinem Sein nach nur möglich ist als Wirkung

der Kausalität eines Begriffs, d. h. als hervorgegangen durch eine Ursache, die selbst durch die Vorstellung ihrer Wirkung bestimmt wurde. Zweck ist ein Seiendes das seinem Sein nach nicht als nachfolgende Wirkung einer vorangegangenen Ursache verstanden werden kann, sondern nur so, daß das Vorangehende als bestimmt durch das Nachfolgende aufgefaßt wird. Dies Verhältnis der Bestimmung des Vergangenen durch das Zukünftige ist als reales, faktisches nur dann einsichtig, und in seiner Möglichkeit verständlich, wenn eine Vorstellung der Wirkung die Ursache bestimmt, d. h. wenn diese Ursache „Wille" ist.

„Das Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille sein" (ebd.).

Diese zeitlich umgekehrte Kausalität bezeichnet Kant an der angeführten Stelle als „Zweckmäßigkeit". „Zweckmäßig aber heißt ein Objekt oder Gemütszustand oder eine Handlung auch, wenngleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloß darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursache dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können" (ebd. 289/90).

Es ist also diese ontologische Bestimmung nicht daran gebunden, daß faktisch eine Kausalität wie die des Willens für sie in Anspruch genommen werden kann; es kann Gegenstände geben, die ihrem Sinn nach nur durch eine solche Kausalität für uns verständlich sind — ohne daß doch daraus das Recht entspringt, solche Kausation als Faktum der Entstehung dieses Seienden zu Grunde zu legen. Denn wir haben ‚'das, was wir beobachten, nicht immer nötig, durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck (als die Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigstens beob-

achten, und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken“ (ebd. 290).

Daß die Natur, das Gegebene, durch den Verstand a priori Bestimmte, worüber die Urteilskraft reflektiert, als zum Verstande zweckmäßig von ihr (der Urteilskraft) vorausgesetzt wird, bedeutet also, daß sie angesehen wird, als hätte sie ein Wille nach der Vorstellung einer gewissen Regel so hervorgebracht, — ohne daß damit ein solcher Wille als Entstehungsgrund der Natur behauptet wird.

Die Diskussion dieser Thesen betreffend die Erforschung der Natur nach ihren empirischen Gesetzen gehört nicht zu unserm Thema. Wir versuchen vielmehr jetzt gegenüber dem empirischen Erkenntnisurteil das ästhetische zu bestimmen.

ad 2.[1])

Durch die Reflexion der Urteilskraft entspringen empirische Urteile. Aber auch diese sind logische, d. h. Erkenntnisurteile. Auch sie beziehen gegebene Vorstellungen zur Erkenntnis auf ein Objekt. Dagegen ist das ästhetische Urteil ein solches, „dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann“ (§ 1; 272). In ihm werden die Vorstellungen überhaupt nicht zur Erkenntnis auf das Objekt bezogen, sondern lediglich auf das Subjekt und sein Gefühl der Lust und Unlust (ebd. 271).

In dem Urteil, daß etwas schön sei, darf also das Wort „schön“ nicht als Begriff des Verstandes (auch nicht als empirischer!) genommen werden, unter den als eine Regel das synthetisch vereinigte mannigfaltige Gegebene subsumiert werden könnte. Das ästhetische Urteil enthält also keine Subsumtion unter einen bestimmten Begriff. Ihm entspricht daher auch keine Synthesis zur Einheit eines Objektes, d. h. es hat keine Kategorien.

Dennoch gründet auch das Geschmacksurteil in Synthesis und Subsumtion, und zwar wie wir sehen werden, jeweils in einer doppelten.

Im Geschmacksurteil werden gegebene Vorstellungen (Erscheinungen) auf das Gefühl der Lust bezogen. Hier macht die Kantische Interpretation der Vorstellungen als Zuständen

[1]) S. S. 9 dieser Arbeit. Zur Antwort auf die dort gestellte zweite Frage gehört alles Folgende des 1. Abschnitts unserer Arbeit.

des Subjekts die Zusammenhänge undeutlich: Das Erfassen von Schönheit erscheint als Beziehen von Vorstellungen als Zuständen meiner selbst auf die Lust als ebenfalls einen Zustand meiner selbst, so daß also eigentlich nicht eine vorgestellte Sache, ein Seiendes schön wäre, sondern ein Vorstellen.

Gemeint ist aber der Bezug der Lust auf Vorgestelltes als Vorgestelltes, ohne objektiv begriffliche Bestimmung, also auf „Erscheinungen" im Sinne der ersten Interpretationsrichtung. (Vgl. S. 12/13 d. A.)

B. Lust und Urteil.

Der „Bezug" von Vorstellungen auf das Objekt entsprang der Synthesis gegebener Vorstellungen gemäß einer Kategorie des Verstandes. Wie der „Bezug" auf das Subjekt im ästhetischen Urteil zu verstehen ist, das ist jetzt unsere Frage.

Zur Auflösung dieser Frage ist zunächst der Begriff der Lust selbst zu bestimmen:

Die Lust wird zunächst bestimmt als „Gefühl", in dem „das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt" (§ 1; 272). Dies „Gefühl", in dem das Subjekt sich selbst fühlt, wird unterschieden von der „Empfindung". Man sagt zwar auch, eine Lust werde „empfunden", aber hier ist die Empfindung nicht dasselbe, was das Wort dann bedeutet, wenn von „Sinnes-Empfindung" geredet wird. Die Sinnesempfindung nennt Kant eine „objektive Vorstellung", d. h. eine solche, die zu einer Erkenntnis des Objekts dienen kann. Das Gefühl aber ist eine Vorstellung, die gar keine Erkenntnis eines Objekts möglich macht, es bleibt jederzeit „bloß subjektiv" (§ 3; 274/5).

Dies bloß subjektive sich selbst Fühlen ist aber zugleich Fühlen von etwas, alle Lust ist Lust an etwas, Lust bei etwas. In dieser Rücksicht wird der Begriff der Lust bestimmt durch den der Zweckmäßigkeit.

„Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt" (§ 10; 289).

Das Verständnis dieser Definition ist für das Verständnis des

Zusammenhangs von Schönheit und Zweckmäßigkeit, wie ihn Kant diskutiert, von entscheidender Bedeutung.

Es ist zu beachten: Nicht ein Zustand des Objekts selbst wird als Lust bezeichnet, sondern „das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung" hinsichtlich dieses Zustandes. So ist Lust Lust an etwas, nicht ein unbezogenes sich selbst wohl Fühlen. Das Wohlergehen kann freilich der Zustand sein, in Hinsicht auf den ich an etwas Lust fühle, — das braucht aber nicht so zu sein. Wir werden sehen, daß das beim Schönen nicht so ist.

Die Kausalität der Vorstellung, worauf die Lust sich bezieht, ist die, den Zustand des Subjekts so zu bestimmen, daß das Subjekt diesen Zustand zu erhalten bestimmt wird, d. h. ihn so zu bestimmen, wie er als vom Subjekt gewollt sein würde. Die Vorstellung ist also eine solche, wie sie das Subjekt in Absicht auf einen bestimmten Zustand seiner selbst hervorbringen würde, — sie ist zweckmäßig hinsichtlich eines Zwecks des Subjekts.

Lust ist also das Bewußtsein der Zweckmäßigkeit einer Vorstellung hinsichtlich eines Zwecks des Subjekts.

Mit dieser Interpretation haben wir den Zusammenhang hergestellt zwischen der oben (S. 14ff. dieser Arbeit) diskutierten Begriffsbestimmung der „Zweckmäßigkeit" und der Definition der Lust, die Kant ganz unvermittelt und ohne Erläuterung des Zusammenhangs auf jene folgen läßt (§ 10; 289).

Wir stoßen hier auf dieselbe Unzuträglichkeit, die wir oben (S. 17) schon berührten, daß die Lust verstanden wird als Lust an einer Vorstellung, also an etwas im Subjekt, statt am Vorgestellten. Für Kant wird die Anwesenheit für das Subjekt, die das Woran der Lust haben muß, zu einem Im-Subjekt-sein, das Vorgestellte als Vorgestelltes wird zur Vorstellung als Zustand des Subjekts.

Dies Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit, ist zugleich Sich-selbst-fühlen (s. S. 17 d. A.), es ist Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein der Zweckmäßigkeit, das die Lust ist, ist keine „objektive" Erkenntnis. Das Subjekt fällt hier kein Urteil über die Relation eines Dinges zu ihm selbst — sondern es er-

fährt die Zweckmäßigkeit von etwas für es selbst im Sichbefinden (Gehoben- oder Gedrücktsein) bei etwas. Indem es, bei etwas sich befindend, so oder so sich fühlt, erfährt es das, wobei es sich fühlt in seiner subjektiven Zweckmäßigkeit. Das Selbstbewußtsein der Lust ist kein theoretisches Wissen um sich selbst, sondern der Charakter des Sich-selbst-fühlens, der zum Gehoben- und Gedrücktsein wesensmäßig gehört.

Lust ist das Sich-selbst-bei-etwas-fühlen des Subjekts als Bewußtsein der Zweckmäßigkeit einer Vorstellung hinsichtlich eines Zwecks des Subjekts, d. h. des Selbst.

Welche Stellung hat die Lust im Geschmacksurteil? Um für die Beantwortung dieser Frage einen Weg zu finden, betrachten wir Kants Abhebung der Lust am Schönen gegen zwei andere Arten des Wohlgefallens, das am Angenehmen, und das am Guten, bzw. Nützlichen. Wir referieren die Kantischen Unterscheidungen im Hinblick auf die leitende Frage:

Welcher Art ist das Verhältnis der Lust an dem Schönen, Angenehmen, Guten, zum Urteil über es als schön, angenehm, gut?

Kant vollzieht diese Unterscheidung in verschiedenen Hinsichten, die vorgegeben sind durch Anlage der Analyse des Geschmacksurteils „nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen", — („denn im Geschmacksurteil ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten.") (§ 1; 271 Anmerk.) Diese Funktionen sind die der Urteilstafel der Kritik der reinen Vernunft (B 95) zugrunde gelegten: 1. Qualität, 2. Quantität, 3. Relation, 4. Modalität. Im Gegensatz zur Urteilstafel in der Kritik der reinen Vernunft steht die Quantität hier nach der Qualität, „weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese (die Qualität) zuerst Rücksicht nimmt" (§ 1, 271 Anm.).

Es wird sich aber zeigen, daß diese ganze Einteilung sehr gewaltsam ist. Besonders die Trennung von Quantität und Modalität ist beim ästhetischen Urteil nicht aufrecht zu erhalten.

Wir betrachten zuerst das Moment der Qualität und als zweites das der Modalität und Quantität, und charakterisieren hinsichtlich ihrer die phänomenalen Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten des Wohlgefallens an...., bezw. des

Urteils über das Woran des Wohlgefallens. Das Moment der Relation, das die entscheidenden Momente für die positive Bestimmung des Schönen und des Verhältnisses von Lust und Geschmacksurteil beibringt, behandeln wir zuletzt.

Das Moment der Qualität.

„Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust" (§ 5; 278).

„Das Angenehme und das Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen" (ebd.). Das Gefallen ist hier bestimmt nicht bloß durch die „Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben" (ebd.).

„Interesse wird das Wohlgefallen genannt, welches wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solcher hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend" (§ 2; 272).

„Daß nun mein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde, nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt" (§ 3; 275).

„Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt" (§ 2; 274).

„Gut ist das, was vermittels der Vernunft, durch den bloßen Begriff gefällt. Wir nennen einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber an sich gut; was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am Dasein eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgend ein Interesse enthalten" (§ 4; 275).

Das Geschmacksurteil aber ist „bloß kontemplativ, d. i. ein Urteil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines

Gegenstandes nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält" (§ 5; 278).

Das Schöne gefällt „ohne alles Interesse" (§ 2, 272). Die Lust am Schönen hat keinen Bezug auf ein „Begehren" — eine Bestimmung, auf die wir später zurückkommen (s. S. 28ff. d. A.).

Das Angenehme, das Schöne, das Gute sind also je charakterisiert durch ein bestimmtes „Verhältnis" der betreffenden „Vorstellung" zum Gefühl der Lust. Dies Verhältnis ist in jedem der drei Fälle ein anderes.

Das Angenehme gefällt den Sinnen in der Empfindung, d. h. die Affektion hat das Gefühl der Lust zur Folge. Die Affektion alteriert den Zustand des Subjekts. Das Subjekt fühlt bei dieser Alteration Lust besagt, es fühlt sich selbst im Bewußtsein der Zweckmäßigkeit dieser Alteration für einen Zweck seiner selbst. Dieser Zweck ist der Zustand, zu dem es alteriert wird. Der Zustand ist je bestimmt durch ein Wie des Ergehens und ist als solcher dem Subjekt bewußt als in der Möglichkeit des Besser und Schlechter, der Hebung und Senkung des Ergehens stehend. Das Angenehme bestimmt in der Affektion das Ergehen im Sinne der Hebung. Sofern das Begehren auf solche Hebung des Ergehens sich richtet, was zu ihm gehört, sofern es durch „Selbstliebe" bestimmt ist (PV 24), ist dies Ergehen der Zweck in Hinblick auf den das Angenehme, das den Zustand des Subjekts zu einer Hebung des Ergehens alteriert, als zweckmäßig bewußt ist. Zum Bewußtsein dieser Zweckmäßigkeit bedarf es gar keines Hinblickes auf den Zweck, noch gar eines Begriffs desselben, denn was wir hier als Zweck fixierten ist die Richtung, die das Begehren als solche hat.

Das Bewußtsein der Hebung des Ergehens und die Lust an dem, was das Subjekt zu diesem Ergehen alteriert, machen ein einheitliches Phänomen aus. Somit ist die Lust am Angenehmen in keiner Weise fundiert in einem Urteil über den Gegenstand des Wohlgefallens. Das Urteil, in dem etwas als angenehm beurteil wird, kann also dem Gefühl der Lust nur nachfolgen. Weil ich mir eines Gegenstandes, der den Zustand meines Subjekts im Sinne der Hebung des Ergehens alteriert in eins mit dem Bewußtsein dieser Hebung im Grfühl der Lust an ihm bewußt bin, deshalb urteile ich, er sei „angenehm".

Der Anschein der Einfachheit und Selbstverständlichkeit, den die Kantische Bestimmung des Angenehmen der oberflächlichen Betrachtung bietet, löst sich bei dem Versuch einer genaueren Explikation auf, und das Phänomen scheint durch unsere Interpretation eher dunkler als deutlicher geworden zu sein. Die Aufklärung dieser Dunkelheiten setzt eine Untersuchung des Verhältnisses von Lust und Ergehen sowie eine Kritik der Bestimmung der Lust durch den der Zweckmäßigkeit voraus. Im zweiten Teil unserer Arbeit werden wir einen Schritt in dieser Richtung versuchen.

Vorläufig ist als Resultat festzuhalten: Die Lust am Angenehmen (das Vergnügen; § 5; 278) geht vor dem Urteil über es vorher.

Das Gute gefällt durch den bloßen Begriff vermittels der Vernunft. Die Güte des Guten wird nicht wie die Annehmlichkeit des Angenehmen durch die Empfindung der Sinne zugänglich, sondern durch die „Vernunft". Das Verhältnis von Lust und Urteil ist hier genau umgekehrt wie beim Angenehmen. Das erste ist ein Begriff dessen, was die Sache sein soll, das zweite eine Beurteilung der Sache nach diesem Begriff, und erst auf Grund dessen und auf Grund des Bezugs dieses Begriffs auf ein (wenigstens mögliches) Wollen entspringt die Lust. Lust ist das Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit hinsichtlich eines Zweckes des Subjekts. Die Zweckmäßigkeit des Guten aber kann nur ein Urteil erfassen, welches den Gegenstand nach dem Vernunftbegriff dessen, was er sein soll, d. h. nach dem Begriff eines Zwecks beurteilt. Ein Wollen muß sich diesen Zweck als möglichen zu eigen machen, und erst auf Grund dessen kann es zu dem Bewußtsein der Zweckmäßigkeit kommen, welches die Lust am Guten, die „Schätzung" oder „Billigung" desselben ausmacht (§ 5; 278). Auf die wichtige Frage, wie hier aus einem Erkenntnisurteil ein Gefühl entspringen kann, können wir hier nicht eingehen. (Vergl. PV 78ff. und den 2. Teil dieser Arbeit.)

Beim Guten geht das Urteil über es der Lust an ihm vorher.

Welches ist das Verhältnis von Lust und Urteil beim Schönen? Zur Antwort auf diese Frage sind wir noch nicht genügend vorbereitet. Um den phänomenalen Boden zu ihrer Entscheidung

bereitzustellen, gehen wir zunächst auf das zweite und vierte Moment des Geschmacksurteils, auf

Quantität und Modalität

ein.

Hier zeigt sich die Unangemessenheit der Bestimmung des Geschmacksurteils nach den Momenten der Urteilstafel darin, daß Kant die „logische" und „ästhetische" Quantität der Geschmacksurteile unterscheiden muß. „In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurteile einzelne Urteile" (§ 8: 284). Wir haben diese These schon oben erörtert. (S. 7ff. d. A.) Gegen die logische wird jetzt die ästhetische Quantität gestellt. Diese betrifft nicht, den Gehalt des Urteils (ein A, einige A, alle A sind B) sondern einen Bezug des Urteils auf die Urteilenden: die ästhetische Quantität des Geschmacksurteils ist „subjektive Allgemeinheit", d. h. „Gültigkeit für jedermann", „Gemeingültigkeit" (§ 8; 283).

Als „Modalität" wird bestimmt „Notwendigkeit". Es ist deutlich, daß die ästhetische Quantität gar nicht von der Modalität getrennt werden kann, denn nur Notwendigkeit eines Urteils kann einen Gemeingültigkeitsanspruch begründen.

Was ist unter dieser Allgemeinheit und Notwendigkeit des ästhetischen Urteils zu verstehen?

Das Zusammen dieser beiden Bestimmungen ist nicht zufällig: es ist das Kriterium der Apriorität. Wir werden zu fragen haben, wie Kant dies Apriori des Geschmacksurteils bestimmt und interpretiert.

In der Analyse des Geschmacksurteils hinsichtlich des Moments der Qualität wurde es bestimmt als „ohne Interesse". Aus dieser Bestimmung folgert Kant einen bestimmten Allgemeinheitsanspruch. Denn wenn ich in dem Urteil, darin ich etwas als schön erkläre, durch kein Interesse bestimmt bin, von dem ich nicht voraussetzen dürfte, daß es auch das Interesse anderer sei, — weil ich mich also in der Beurteilung in Bezug auf das Beurteilte frei fühle, so muß ich jedem andern zumuten, das von mir Beurteilte in gleicher Weise zu beurteilen. Die Bedingungen des Urteils sind hier keine privaten, des Urteilenden, sondern der Urteilende kann sie bei allen andern als dieselben voraussetzen (§ 6; 280).

Das Schöne unterscheidet sich darin vom Angenehmen.

Wenn jemand eine Sache angenehm nennt, so bescheidet er sich, daß dieses Urteil nur „Privatgültigkeit“ hat, daß eigentlich jeweils nur geurteilt werden kann: Das betreffende Angenehme ist mir angenehm, kann aber andern unangenehm oder gleichgültig sein. Hier gilt der Grundsatz: „Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack (der Sinne) (§ 7; 281).

Daß das nicht anders sein kann, läßt sich aus dem zeigen, was wir bisher über das Angenehme schon ausgemacht haben: Beim Angenehmen geht vor dem Urteil die Lust vorher, und diese beruht auf der Empfindung der Sinne (Affektion), wodurch der Zustand des Subjekts alteriert wird. Welcher Art nun diese Alterierung des Subjekts durch seine Affektionen ist, ob sie so ist, daß sich das Subjekt ihrer im Gefühl der Lust bewußt wird, oder nicht, das hängt nicht bloß von dem Affizierenden, sondern auch von dem jeweiligen Subjekt ab. Der Zustand des Subjekts ist immer nur ihm selbst zugänglich, kein anderer kann meine Empfindung haben, sofern Empfindung hier das Empfinden des Subjekts als Affiziert-Werden bedeutet — und nicht das Empfundene, die „objektive Empfindung“ (§ 3; 275), das bei verschiedenen Subjekten dasselbe sein kann: z. B. „das „Grün“ der Wiese.

Weil so die Empfindung und die Alterierung des Zustandes des Subjekts durch die Empfindung je nur „privat“ ist, — ist auch die Lust je nur ein Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit je für mich und das sich auf solche Lust gründende Urteil nur ein Privaturteil.

Wenn ich aber etwas schön nenne, so kann der Sinn dieses Satzes niemals der eines schön-für-mich, für andere vielleicht nicht, sein. Wer ein Geschmacksurteil fällt, fordert die Beistimmung der anderen: „Er tadelt sie, wenn sie anders urteilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen“ (§ 7; 282).

Das bedeutet aber für unsere Frage nach dem Verhältnis von Lust und Urteil: Hier kann nicht wie bei der Beurteilung von etwas als angenehm die Lust vor dem Urteil vorausgehen, es kann nicht die Lust als sich auf die gegebenen Vorstellungen beziehend das Geschmacksurteil bestimmen, denn dann wäre das Schöne das Angenehme und der Anspruch des Geschmacksurteils

auf Gemeingültigkeit gänzlich leer und unberechtigt. Wenn es aber diesen Anspruch stellt, so muß das Beurteilte, so wie es mir zugänglich ist, auch andern zugänglich sein, und wenn ich keine Privatbedingungen für die Lust am Schönen habe, so muß diese Lust eine solche sein, daß sie dem Woran, sofern es andern so wie mir zugänglich ist, notwendig zufällt (womit nicht gesagt ist, daß jeder diesen Zugang faktisch immer finden müßte).

Diese Notwendigkeit ist mit dem Allgemeinheitsanspruch des Geschmacksurteils mitbeansprucht; denn nur auf Grund einer Notwendigkeit kann es an alle Urteilenden den Anspruch der Bestimmung machen. Wie könnte ich andern zumuten, Lust zu fühlen bei dem, woran ich Lust fühle, wenn ich die Lust nicht als notwendig verstände? (Vergl. §§ 18—22; 307f.)

Es scheint aber jetzt das Geschmacksurteil eine Objektivität zu bekommen, wie sie das Erkenntnisurteil hat. Das kann aber nicht sein. Wir sahen oben: Schönheit ist kein Begriff des Verstandes, durch den als Regel ein Gegenstand bestimmt werden konnte. Um zu entscheiden, ob sein Gegenstand schön ist, geht es nicht an, ihn der Regel eines Begriffs zu unterwerfen, um durch Subsumtion zu ermitteln, ob er schön ist oder nicht. Schönheit läßt sich nie anders erfassen als dadurch, daß man den betreffenden Gegenstand den eigenen Sinnen unterwirft. Darin kommt das Schöne mit dem Angenehmen überein.

Das Geschmacksurteil ist ohne Begriff. Darin unterscheidet sich das Schöne (wie das Angenehme) vom Guten. Wenn etwas als gut schlechthin oder als nützlich beurteilt wird, so muß diesem Urteil ein Begriff vorausgehen von dem was die Sache sein soll. Eine Schätzung, Billigung des Guten (Lust an....) kann erst darauf erfolgen auf Grund des Bezugs des Beurteilten durch den Begriff auf den Willen. Die Beurteilung als gut kann also einen Anspruch auf allgemeine Bestimmung deshalb machen, weil sie sich auf Begriffe stützen kann (§ 7; 282).

Bei der Beurteilung als „gut" geht das Urteil dem Gefühl der Lust voran. Das Urteil bekommt seine Allgemeinheit und Notwendigkeit durch einen Begriff. Der Begriff begründet also die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Lust am Guten.

Wie haben wir unsere Frage nach dem Verhältnis von Lust und Urteil für das Schöne zu beantworten?

Die Lust am Schönen kann nicht lediglich auf der Empfindung beruhend dem Urteil vorangehen, denn das Schöne ist nicht das Angenehme.

Folgt sie also einem vorangehenden Urteil? Wie aber soll dieses Urteil möglich sein, wenn doch das Gefallen am Schönen sich im Gegensatz zu dem am Guten nicht auf einen Begriff stützen soll?

Das Geschmacksurteil beansprucht zwar Allgemeinheit und Notwendigkeit. Aber diese Allgemeinheit ist keine „objektive", sie stützt sich auf keinen Begriff, sie ist bloß „subjektiv", das ist Anspruch auf die Bestimmung aller zum jeweiligen, logisch einzelnen Urteil.

Ebenso ist die Notwendigkeit keine objektive, wie die eines Erkenntnisurteils. Sie gründet nicht in der notwendigen Synthesis nach einer Kategorie, sondern sie ist bloß gleichfalls subjektiv. Sie kann nur ein „subjektives Prinzip" haben. Kant bezeichnet es als den „Gemeinsinn" (§ 20; 308). Wir werden noch zu fragen haben, was er darunter versteht.

Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Lust und Urteil beim Schönen hat sich bis jetzt ergeben:

1. Die Lust kann nicht auf Empfindung beruhend dem Urteil vorangehen und es bestimmen.

2. Das Urteil kann nicht auf einen Begriff sich gründend die Lust bestimmen.

Wir sind hier scheinbar völlig ins Dunkle geraten. Wie soll das Verhältnis von Lust und Urteil denn überhaupt noch anders möglich sein als so, daß das Urteil vor der Lust, oder die Lust vor dem Urteil vorhergeht?

C. Die Beurteilung.

Hier gilt es zu beachten, was unter Urteil jeweils verstanden werden soll:

Urteil bedeutet 1. den Satz, in dem zum Ausdruck gebracht wird, daß etwas schön sei, den Satz: „Dies ist schön". Dieser Satz kann der Erfassung des Schönen nicht vorangehen, weil er sie schon voraussetzt, da er ihr Ausdruck gibt. In dem Satz: „Dies ist schön" ist gemeint 1. daß etwas mir gefällt, 2. daß

dies Gefallen nicht mein Privatgefühl der Annehmlichkeit, sondern allgemein notwendig sei.

2. Dies Urteil, das ich in einem Satze ausspreche, setzt ein entsprechendes Sachverhaltserfassen voraus. Wenn ich den Satz aussage, daß etwas schön ist, so muß ich ein solches Grefallen erfahren, von dem ich mir bewußt bin, es sei allgemein notwendig.

3. Das setzt aber das Gefallen, die Lust, als diesem Urteil vorhergehend voraus. Die Lust geht also dem Urteil als dem Satz „Dies ist schön" und der ihm zugrunde liegenden Sachverhaltserfassung voraus. Diese Lust kann aber nicht auf Affektion beruhen, sonst könnte ich sie nicht als allgemein notwendig beurteilen, ich könnte nicht von Schönheit sondern nur von Annehmlichkeit sprechen.

Wie entspringt also die als allgemein notwendig bewußte Lust am Schönen?

Wir haben als Bedingung der Möglichkeit dieser Struktur der Lust am Schönen zwei Voraussetzungen gefunden:

1. Die allgemeine Zugänglichkeit des Woran der Lust,

2. Die Notwendigkeit der Lust an diesem Woran für jedes Subjekt.

Das Woran der Lust sind nach der Interpretation Kants Vorstellungen im Subjekt, „Affektionen", durch den Einfluß von Dingen bewirkte Zustände des Subjekts. Auf diese kann sich die Lust als Gefallen am Schönen aber nur beziehen, sofern sie intersubjektiv sind, sofern sie jedem Subjekt zugänglich sind. Dasjenige an diesen Vorstellungen, worauf sich die Lust allein beziehen kann, muß, wie Kant diesen Tatbestand ausdrückt, „allgemein mitteilbar" sein (§ 9; 286). Das bedeutet mehr als daß ich dem Gefühl meiner Lust muß Ausdruck geben können, (was auch beim Angenehmen möglich ist), nämlich zudem dies, daß ich das Woran der Lust mit andern muß teilen können. Das Woran der Lust muß für mich und andere dasselbe sein können.

Wie kann es das aber, wenn die Vorstellungen, worauf die Lust sich bezieht, nur Zustände meines Subjekts sind? Diese Möglichkeit liegt darin begründet, daß diese Zustände meines Subjekts mehr sind als bloß dieses — und dieses Mehr sieht Kant in ihrem Bezug auf die Erkenntnis.

„Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden als Erkenntnis, und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört" (§ 9, 286).

Diese These ist die notwendige Konsequenz des Ansatzes der Lust am Schönen als Lust an Zuständen des Subjekts. Wenn diese Lust intersubjektiv allgemein soll sein können, dann müssen die subjektiven Zustände, woran die Lust ist, der Subjektivität enthoben werden. Das aber leistet nach der Auffassung Kants die Erkenntnis, und einzig diese. Die Erkenntnis ist ein solcher Bezug des Subjekts auf seine ihm gegebenen Vorstellungen, darin es sie nicht als private Zustände nimmt, sondern als das Worauf einer Beziehung, die für jedes durch Sinnlichkeit und Verstand bestimmte Subjekt notwendig dieselbe ist.

Weil Kant die Erkenntnis des Objekts als notwendige Beziehung des Subjekts auf die ihm gegebenen Vorstellungen interpretiert, deshalb kann dieser Bezug auch hier, wo kein Objekt erkannt werden soll, aber trotzdem eine notwendige Beziehung des Subjekts auf seine Affektionen gefordert ist, — der Interpretation zu Grunde gelegt werden. „Erkenntnis als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammenstimmen sollen (ist) die einzige Vorstellungsart, die für jedermann gilt" (§ 9; 287).

Aber diese Schwierigkeit einer Übereinstimmung verschiedener, nur auf ihre eigenen Zustände bezogener Subjekte ist in dieser Form ein Scheinproblem, das einzig aus der unhaltbaren Interpretation der Erscheinung als eines Privatzustandes des Subjekts entspringt. Erscheinung ist aber zu verstehen als das Ding selbst, wie es sich den Sinnen zeigt. Trotzdem hat die Kantische These, das Gefühl der Lust am Schönen beziehe sich auf die Erscheinungen so, daß diese dabei genommen sind in ihrem Bezug auf Erkenntnis, einen berechtigten Sinn.

Wie sollen wir das verstehen?

Wir rekurrieren dabei auf den Begriff der Lust als Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit und ziehen die Bestimmungen des Geschmacksurteils in die Diskussion, die Kant im Anschluß an die Definition der Lust als drittes Moment:

die Relation

aufführt (§ 10, ff.; 289ff.).

Im Gefallen am Schönen sind wir uns einer Zweckmäßigkeit der

uns gegebenen Vorstellungen bewußt. Welches ist der Zweck, in Hinsicht auf den die Erscheinungen zweckmäßig sind?

Eines ist deutlich: dieser Zweck kann kein Begriff dessen sein, was ein bestimmter Gegenstand sein soll, denn das Schöne ist nicht das Gute, es gefällt ohne Begriff und ohne Interesse.

Der Zweck kann andererseits nicht wie beim Angenehmen ein Privatzweck meiner eigenen Subjektivität sein, — denn dann könnte ich nicht andern denselben Zweck zumuten und also nicht dasselbe Bewußtsein der Zweckmäßigkeit.

Wenn ich jedem (menschlichen) Subjekt die Lust an dem, was ich schön finde, zumute, so muß ich sie dem, woran ich sie habe, als notwendig folgend ansehen, also muß ich den Zweck, gemäß dem das Woran der Lust zweckmäßig ist, als zu jedem Subjekt notwendig gehörig ansehen. D. h. der Zweck gemäß dem das Schöne zweckmäßig ist muß a priori zur Subjektivität selbst gehören.

Das Geschmacksurteil ist aber „ohne Interesse", d. h. der Zweck, von dem hier die Rede ist, ist kein a priori notwendiger Zweck des Willens, d. h. kein moralischer. Der Anspruch, den ich an andere mache, daß sie meinem Geschmacksurteil beistimmen sollen, ist keine sittliche Forderung.

Weil so überhaupt kein Zweck eines möglichen Wollens den Geschmack bestimmt, redet Kant von einer „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" (§ 11; 291). Trotz dieser Bestimmung muß aber in irgend einem Sinne von einem Zweck hierbei die Rede sein können, wenn anders der Ausdruck „Zweckmäßigkeit" überhaupt einen Sinn haben soll. Was ist das also für ein Zweck, der zur Subjektivität a priori gehört, kein Zweck eines Willens ist, in Hinsicht auf den Vorstellungen in ihrer Beziehung auf Erkenntnis zweckmäßig sind?

Dieser Zweck muß notwendig selbst zur Erkenntnis gehören, vielmehr nichts anderes als die Erkenntnis selbst kann hier den Zweck ausmachen, in Hinsicht auf den die gegebenen Vorstellungen als zweckmäßig solcherweise bewußt sein können, daß sie in ihrem Bezug auf Erkenntnis und ohne Bezug auf ein Wollen genommen sind. Wie aber kann Erkenntnis als Zweck gegebene Vorstellungen (Erscheinungen) als mehr oder weniger zweckmäßig bestimmen?

Die Antwort auf diese Frage haben wir schon in die Hand be-

bekommen: Diese Zweckmäßigkeit ist das a priorische Prinzip der reflektierenden Urteilskraft (S. o. S. 14.).

Die Urteilskraft reflektiert über gegebene Vorstellungen in Absicht auf empirische Begriffe (Regeln des Verstandes). Diese empirischen Begriffe sind a priori zufällig. Daß sich das Gegebene in solchen Regeln begreifen läßt, ist nicht notwendig und setzt eine (a priori) zufällige Harmonie des Gegebenen zum Verstande voraus, eine Zweckmäßigkeit der Natur, (als durch die Sinne gegebener) für die Urteilskraft (§ 38; 363).

Das Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit für das Erkennen, wie es die Lust am Schönen bedeutet, ist also das Bewußtsein eines zweckmäßigen Verhältnisses der gegebenen Affektionen der Sinne zu der Regelhaftigkeit des Verstandes. Die Lust ist also das Bewußtsein der Harmonie der Erkenntnisvermögen bei einer gegebenen Vorstellung (§ 9; 287).

Wie kommt aber dies Bewußtsein der Harmonie zustande? Es können nicht wie beim Angenehmen die Affektionen als solche dieses Bewußtsein bewirken, denn diese haben als solche für sich genommen gar keinen Bezug auf den Verstand. Um die Zweckmäßigkeit, die in der Harmonie der Erkenntnisvermögen besteht, zu erfassen, müssen die Erscheinungen auf diese Vermögen bezogen werden. Das sinnlich Gegebene muß auf den Verstand bezogen werden, und erst durch diese Beziehung kann das Bewußtsein der Zweckmäßigkeit entspringen. Diese Beziehung vollzieht aber die Urteilskraft.

Es geht also ein Aktus der Urteilskraft der Lust am Schönen voraus. Diesen Akt, in dem die gegebenen Vorstellungen der Sinne auf den Verstand bezogen werden, nennt Kant eine „Beurteilung“ (§ 9; 286).

Die Beurteilung oder Reflexion hat auch erkenntnismäßig logische Funktion. Sie ist der Grundakt der Begriffsbildung Es ist also zu unterscheiden zwischen logischer und ästhetischer Reflexion.

Von der logischen Reflexion handelt Kant in der Vorlesung über Logik (§ 6; 402). Hier führt er drei Verstandsakte auf, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden: 1. Komparation, 2. Reflexion, 3. Abstraktion.

Kant gibt als Beispiel die Gewinnung des Begriffs „Baum“.

Ich sehe eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Vergleichend bemerke ich ihre Verschiedenheit (Komparation), auf das Gemeinsame reflektierend erfasse ich Stamm, Blätter usw. und abstrahiere nun von der Verschiedenheit dieser in Größe, Figur usw. So erhalte ich den Begriff des Baumes.

Es ist zu beachten, daß die Reflexion, in der der Begriff des Baumes entspringt, schon ein Verstehen voraussetzt. Die Reflexion vollzieht sich im angezogenen Beispiel an drei gegebenen Gegenständen in Hinsicht auf das Gemeinsame, als das sie schon verständlich sind.

Die Reflexion ist eine Rückwendung des Verstehens. Zu ihr gehören als notwendige Strukturmomente 1. das Wobei der Umkehr, 2. das Wohin der Rückkehr, 3. die Direktion der Bewegung.

Das Wobei der Umkehr ist das, als was die gegebenen Dinge im Anschauen verständlich sind, das Wohin der Rückkehr sind diese gegebenen Dinge selbst und dirigiert ist diese Bewegung durch die Hinsicht auf die Gemeinsamkeit des „als was" der Verständlichkeit.

Die ästhetische Reflexion unterscheidet sich von der logischen in doppelter Weise:

1. Das Wobei der Umkehr ist hier nicht das „als was", sondern die Verständlichkeit als solche.

2. Dirigiert ist die Reflexion nicht durch die Hinsicht auf das Gemeinsame, noch überhaupt etwas den Gegenständen, worüber reflektiert wird Zugehöriges, sondern durch die Hinsicht auf das Subjekt als ein solches, das verstehen kann. Die „subjektive Zweckmäßigkeit" ist die einzige Hinsicht der Reflexion.

Die ästhetische Beurteilung ist ohne einen bestimmten Begriff. Wenn die Zweckmäßigkeit von Affektionen in Bezug auf das Vermögen des Verstandes „beurteilt" wird, so kann dabei nicht schon ein bestimmter Begriff des Verstandes vorausgesetzt werden, denn die Entscheidung über die Verständlichkeit überhaupt geht jedem bestimmten Begriff notwendig voraus.

Das Verhältnis der Erkenntniskräfte kann deshalb, wie Kant sagt, nur „empfunden" werden (§ 9; 288). — „Gefühlt" — sollte er eigentlich sagen, nach der Terminologie, die er selbst aufgestellt hat (§3; 275).[1])

[1]) Cohen hat auf diese Ungenauigkeit aufmerksam gemacht in seinem Buch: „Kants Begründung der Ästhetik", Berlin 1889, S. 170.

Wie vollzieht sich diese Beurteilung ohne Begriff, die zur Lust am Schönen führt?

Die Beurteilung ist ein Akt der Urteilskraft. Deren Funktion aber ist die Subsumtion. Gegebenes Besondere subsumiert die reflektierende Urteilskraft unter empirische Begriffe des Verstandes, denen sie selbst nachsucht.

Jede Subsumtion setzt zu ihrer Möglichkeit eine Synthesis der gegebenen Vorstellungen voraus, deren Regel der Begriff ist, unter den subsumiert wird. Diese Synthesis vollzieht die Einbildungskraft. Bei der Erkenntnis, auch der empirischen, ist jede Synthesis dirigiert durch eine Kategorie. Das gemäß einer Kategorie synthetisch vereinigte sinnlich Gegebene wird unter einen Begriff subsumiert. Die Kategorien bestimmen als Begriffe a priori die Synthesis, während bei den empirischen Begriffen, die nicht a priori entspringen, die Synthesis der Einbildungskraft das erste ist, und die Subsumtion des synthetisch Vereinigten unter einen Begriff das Nachfolgende. Aber auch hier ist die Einbildungskraft auf einen bestimmten Begriff hin orientiert, und nur solche Synthesis, die eine Subsumtion unter einen Begriff ermöglicht, gehört zur Erkenntnis.

In der ästhetischen Beurteilung, die ganz ohne einen bestimmten Begriff ist, kann eine Synthesis der Einbildungskraft nur eine völlig freie sein. Die Einbildungskraft schematisiert ohne Begriff (§ 35, 360). Die gegebenen Vorstellungen, die allererst in Bezug auf ihre Verständlichkeit überhaupt beurteilt werden sollen, können von der Einbildungskraft nur in völliger Freiheit derselben synthetisch vereinigt werden, — bzw. nur insoweit die Einbildungskraft in der Synthesis der gegebenen Vorstellungen frei ist, ist eine Beurteilung ihrer Zweckmäßigkeit für den Verstand überhaupt möglich. Denn soweit der Verstand diese Synthesis selbst vorschreibt, kann von einer Zweckmäßigkeit für ihn keine Rede sein. Denn zum Verständnis einer Zusammenstimmung des Gegebenen zum Verstande bedarf es keines Rückgangs auf Zweck und Zweckmäßigkeit, wenn der Verstand selbst die Ursache dafür ist.

Die freie Synthesis der Einbildungskraft ist also das erste, was zur Beurteilung der Schönheit gehört.

Hier läßt sich nun die These, daß die Erscheinungen für den

Geschmack Gegenstand seien in ihrem Bezug auf Erkenntnis in ihrem Sinn erläutern. Der Bezug gegebener Vorstellungen auf Erkenntnis besteht eben in derjenigen Struktur derselben, die ihre Synthesis durch die Einbildungskraft möglich macht. Diese Struktur bezeichnet Kant als „Form". Kant unterscheidet in der K. d. r. V. die „Form" der Erscheinung von der „Materie", der Empfindung. Die Form ist dasjenige, was die Ordnung des mannigfaltigen Gegebenen möglich macht (B 34). Sie ist hier aber nicht als die reine Form zu verstehen die a priori für sich betrachtet werden kann (Raum und Zeit), sondern als die jeweilige konkrete Form gegebener Sinnesvorstellungen. (Also nicht Räumlichkeit überhaupt, sondern Rundheit, Eckigkeit etc. als Strukturen des Anschaulichen.)

Die Empfindung als solche bleibt bei der Beurteilung von etwas als schön ausgeschlossen, denn eine Lust, die sich darauf gründet, ist die Lust am Angenehmen. Der Geschmack beurteilt die Verständlichkeit des Gegebenen. An dem bloßen Quale der Empfindung aber ist überhaupt nichts zu verstehen. Es ist schlechthin unverständlich. „Reiz" und „Rührung", die aus diesem Quale entspringen, gehören deshalb nicht zum Schönen (§ 13; 293).

Hier ist zu beachten, daß Kant die Farbe für die Konstitution der Schönheit ausschließt, indem er dabei eine Farbqualität mit der Klangfarbe eines Musikinstrumentes in Parallele setzt (§ 14; 294), statt wie es phänomenal richtiger wäre mit einer bestimmten Tonhöhe. (Wobei noch zu fragen wäre, ob nicht auch die Klangfarbe, als bestimmt durch Obertöne, mit zur Schönheit gehören kann!) „In allen bildenden Künsten ist die Zeichnung das Wesentliche" (§ 14; 295). Offenbar ist aber doch das Verhältnis zweier Farben ebensowenig etwas „Empfundenes" im Kantischen Sinne wie das Verhältnis zweier Töne, das Kant zur Form rechnet, weil es der mathematischen Erfassung zugänglich, und insofern verständlich ist (§ 35; 405). Nur die „Reinheit" der Empfindung als durch nichts anderes unterbrochene Gleichförmigkeit derselben kommt als Form in Betracht, denn rücksichtlich ihrer ist die Empfindung verständlich als einheitlich. Für den Fall der Wahrheit der Eulerschen Hypothese, „daß die Farben gleichzeitig aufeinander folgende

Schläge (pulsus) des Äthers, so wie die Töne der im Schalle erschütterten Lust sind", haben nach Kant schon einzelne Farben und Töne die Möglichkeit der Schönheit (§ 14; 294). Das ist nun phänomenal ebensowenig stichhaltig wie die Ablehnung der Farbschönheit überhaupt. Eine einzelne Farbe für sich allein kann eigentlich nie schön genannt werden. Sofern man das scheinbar doch tut, nimmt man sie immer in Bezug auf den (oft unausdrücklich) gegenwärtigen Zusammenhang, in dem sie auftritt — und es ist keine Farbe denkbar, die nicht in einem bestimmten Zusammenhang schön sein könnte.

Daß Kant die Farbenschönheit ganz ablehnt, liegt einesteils in dem klassizistischen Geschmack seiner eigenen Zeit begründet, andernteils aber darin, daß er für die Sinnlichkeit kein anderes Apriori sieht als Raum und Zeit, daß er nicht sieht, daß auch Farbe, Ton und jede Sinnesqualität als solche ihre a priorische Form haben, d. h. darin, daß er das Problem einer Ästheseologie der Sinne nicht gesehen hat.

Welches ist nun die Subsumtion, die sich auf die freie Synthesis der Einbildungskraft gründet?

Diese Subsumtion kann keine solche unter einem bestimmten Begriff des Verstandes sein, denn der Geschmack erkennt nichts. Was beurteilt werden soll, ist die Zweckmäßigkeit des Gegebenen, d. h. das Verhältnis des durch die freie Synthesis der Einbildungskraft Vereinigten zum Verstande. Der Verstand aber ist bestimmt durch „Gesetzmäßigkeit", er denkt in „Regeln".

Diese Beurteilung der Zweckmäßigkeit gegebener Vorstellungen, auf die sich die freie Synthesis der Einbildungskraft bezieht, in Bezug auf die Regelhaftigkeit des Verstandes muß als Subsumtion interpretiert werden, — Kant sagt:

„Der Geschmack, als subjektive Urteilskraft, enthält ein Prinzip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (das ist der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe, (das ist den Verstand), sofern das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmäßigkeit zusammenstimmt" (§ 35; 361).

Aber was ist denn mit dieser Subsumtion eines Vermögens unter ein anderes gemeint? Ist denn das Vermögen des Ver-

standes das Allgemeine zum Vermögen der Einbildungskraft als dem Besonderen? Das wäre eine unsinnige Behauptung. Wie sollen zwei Vermögen in diesem Verhältnis stehen, das doch allein das betreffen kann, worauf sich diese Vermögen richten?

Der Geschmack vollzieht eine Subsumtion. Aber eine bestimmte Anschauung, d. h. gegebene Vorstellungen der Sinne in einer bestimmten Synthesis der Einbildungskraft vereinigt, unter einen bestimmten Begriff kann er nicht subsumieren. Die Einbildungskraft, die das Gegebene ihrer Synthesis unterwirft, steht in keiner Erkenntnisfunktion. Sie ist frei, sie spielt mit dem Gegebenen, das sie frei vereinigt. In diesem Spielen bezieht die Urteilskraft das Vereinigte jeweils auf den Verstand, sucht nach Regeln, die die jeweilige Vereinigung denken lassen. So spielt der Verstand in diesem Spiel mit. Es ist ein Spiel (§ 9; 287) gegenüber dem Ernst der Erkenntnis. Die Erkenntnisvermögen sind aus dem Ernst ihrer Aufgabe freigegeben und betätigen sich in dieser Freiheit des Spiels. Die Einbildungskraft bleibt bei keiner bestimmten Synthesis, und der Verstand bei keiner bestimmten Regel stehen. Es ist der spielenden Einbildungskraft gleichsam gleichgültig, was für den Verstand bei ihrer jeweiligen Synthesis herauskommen mag. Sie ist nicht durch eine Erkenntnisabsicht geleitet. In diesem Spiel ist die Einbildungskraft führend, ihr ist der Verstand zu Diensten, nicht umgekehrt. (Allg. Anm. z. 1. Abschn. d. Analytik; 313).

Diese spielende Einbildungskraft subsumiert die Urteilskraft unter den Verstand, das bedeutet, er subsumiert das von der Einbildungskraft Vereinigte — aber nicht eindeutig in Bezug auf einen bestimmten Begriff, sondern spielend in immer neuen Weisen Vereinigte — nicht unter einem bestimmten Begriff als Regel, sondern mit der spielenden Synthesis mitgehend, immer neu nach Regeln suchend, unter die Verständlichkeit überhaupt.

Das Resultat dieser Subsumtion ist das Bewußtsein eines mehr oder weniger zweckmäßigen Verhältnisses der Erkenntniskräfte in Hinsicht auf den Zweck Erkenntnis überhaupt, wie er a priori zur Urteilskraft gehört. Dies Bewußtsein kann nur ein Gefühl sein (s. o. S. 31 dieser Arbeit).

Das Gefühl der Lust am Schönen entspringt aus der ästhetischen Beurteilung.

Sofern die Synthesis der Einbildungskraft sich an der Mannigfaltigkeit des Gegebenen vollzieht, der Verstand aber jeweils die Einheit dieses synthetisch vereinigten Mannigfaltigen denkt, trifft die Interpretation Kants im Resultat zusammen mit der traditionellen Formel, die die Schönheit bestimmt als „Einheit der Mannigfaltigkeit", eine Formel, die Kant auch selbst gelegentlich verwendet (z. B. § 14; 294), die aber zur Bestimmung des Phänomens der Schönheit nicht ausreichend ist, da sie auch die bestimmte Anschauung der Erkenntnis trifft.

Auf dem Phänomen des Spiels der Erkenntniskräfte beruht die weitere Bestimmung der Schönheit als „Ausdruck ästhetischer Ideen" (§ 51; 395).

Eine ästhetische Idee ist „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat sein kann," (§ 49; 389), „eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft.... eine Anschauung (der Einbildungskraft), der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann" (§ 57, Anm. I,: 418).

Diese Bestimmung des Schönen besagt gegenüber dem schon Erörterten nichts Neues.

Die „Anschauung", die Vorstellung der Einbildungskraft ist dasjenige, was diese in ihrem Spiel mit den gegebenen Vorstellungen hervorbringt. Dieses aber ist im Fall des Schönen ein solches, was eine ausgezeichnete Harmonie zum Verstande hat, d. h. wobei der Verstand immer Neues zu denken und zu verstehen findet, so daß er das, was die Synthesis der Einbildungskraft hervorbringt nie völlig exponieren kann. Daß die Anschauung inexponibel ist, besagt also nicht, sie ist unverständlich, sondern sie übersteigt alles Verstehen in bestimmten Begriffen, kein Begriff erreicht die Verständlichkeit derselben.

Das Schöne heißt ein Ausdruck der ästhetischen Idee. Was besagt hier „Ausdruck"? Dies Wort fällt in Zusammenhang der Diskussion der Kunst, die, wie wir noch sehen werden, die „Darstellung" (§ 49; 389), den „Vortrag" oder „Ausdruck" (ebd.) ästhetischer Ideen vollzieht. Von da wird diese Bestim-

mung auf das Schöne überhaupt übertragen (§ 51; 395). Das Wort „Ausdruck" kann hier nur eine ganz formale Bedeutung haben. Das, was als schön beurteilt wird, ist Ausdruck ästhetischer Ideen, d. h. der „Ausdruck" ist das, was dem Spiel der Erkenntniskräfte als Gegebenes zu Grunde liegt, die gegebenen sinnlichen Vorstellungen, bzw. der (im übrigen völlig unbestimmte) Gegenstand, der sie bewirkt. Diese Affektionen, bzw. das Affizierende sind „Ausdruck" ästhetischer Ideen, das besagt also, sie sind der Träger, das Woran des Spiels der Erkenntniskräfte, das als zweckmäßig im Gefühl der Lust bewußt ist.

Wegen der Freiheit, die die Einbildungskraft in diesem Spiel hat, kann Kant nicht den „Kritikern des Geschmacks" zustimmen, die geometrisch regelmäßige Gestalten „als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit" ansehen. Bei solchen Gegenständen ist gar kein freies Spiel, sondern sie sind „Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist)". Daß solche Regelmäßigkeit in weitem Maße gefällt, beruht nicht auf interesseloser Reflexion (Beurteilung), sondern auf einem Interesse an solchen Gegenständen im Hinblick auf „Brauchbarkeit zu allerlei möglicher Absicht". Eine gewisse einfache Ordnung unter den Dingen, die uns umgeben, ist für uns von Interesse, nicht bloß für einen bestimmten einzelnen Gebrauch, sondern auch für die notwendige Orientierung in unserer Umgebung. So ist das Gefallen an einfachen regelmäßigen Gestalten, die es ermöglichen, z. B. „die Größe eines Platzes zu beurteilen, oder das Verhältnis der Teile zu einander und zum Ganzen in einer Einteilung faßlich zu machen", gar kein ästhetisches, sondern ein auf einem praktischen Zweck (der Orientierung) beruhendes, interessiertes Gefallen. (Allg. Anm. z. 1. Abschn. d. Anal.; 312.)

D. Das Geschmacksurteil und die Vernunftidee der Schönheit.

Das Geschmacksurteil gründet also auf der Lust als dem Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit, und diese gründet auf einer Beurteilung gegebener Vorstellungen durch die Urteilskraft nach Prinzipien, die zu keinem Subjekt als einzelnen, privaten,—

sondern zu jedem (menschlichen, d. h. durch Sinnlichkeit und Verstand menschlicher Art erkennenden) Subjekt gehören.

Die ästhetische Beurteilung nimmt nur Rücksicht auf das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand. Dieses aber muß bei einer gegebenen Vorstellung für alle Menschen dasselbe sein, weil es sonst überhaupt nicht möglich wäre sich seine Erkenntnisse mitzuteilen. Denn jede Erkenntnis, die ein Subjekt vollzieht, beruht auf dem Zusammenwirken von Einbildungskraft und Verstand. Wäre nun dies Verhältnis bei einer gegebenen Vorstellung bei andern Menschen ein anderes als bei mir, so würden sie bei derselben Vorstellung etwas anderes erkennen als ich, und wir könnten uns nicht miteinander verständigen. Die Konsequenz wäre der Skeptizismus. (§ 21; 309). Das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand ist also bei einer gegebenen Vorstellung notwendig für alle Menschen dasselbe.

Es muß aber auch das Bewußtsein dieses Verhältnisses (im Gefühl der Lust) bei allen dasselbe sein deshalb, weil das Prinzip der Beurteilung der Zweckmäßigkeit dieses Verhältnisses das apriorische Prinzip der Urteilskraft selbst ist. Weil das Geschäft der Urteilskraft die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine ist, deshalb verfügt sie a priori notwendig und eindeutig über einen Maßstab der größeren oder geringeren Harmonie der beiden Vermögen, deshalb kann sie a priori den Idealfall einer zweckmäßigen inexponiblen Vorstellung der Einbildungskraft entwerfen. Der schöne Gegenstand hat eine solche Form, „wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde“ (Allg. Anm. z. 1. Abschn. d. Anal.; 311). Kant läßt hier die Einbildungskraft das Schöne entwerfen, aber in Übereinstimmung mit dem Verstande. Diese Übereinstimmung erfaßt aber die Urteilskraft, so daß eigentlich diese es ist, die das ideale Schöne entwirft. Kant überträgt aber diese Funktion der Einbildungskraft, weil sie im Spiel der Erkenntniskräfte die Führung hat.

Die Prinzipien der Beurteilung der Schönheit sind also a priori durch die Verfassung der menschlichen Subjektivität gegeben. Weil das Geschmacksurteil beansprucht, nur im Hinblick auf dasjenige zu urteilen, was bei jedem menschlichen Subjekt

vorausgesetzt werden kann und muß, so kann es mit Recht den Anspruch auf allgemeine Bestimmung machen. Allerdings gilt dieser Anspruch „nur für Menschen, d. i. tierische (sinnliche), aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als tierische" (§ 5; 278).

Wenn nun das Urteil faktisch in Hinsicht darauf, daß es nur auf dieses zu jeder menschlichen Subjektivität Gehörige Rücksicht nehmen soll, sich verfehlt,[1]) „so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugnis, die ein Gesetz uns gibt, auf einen besonderen Fall, wodurch die Befugnis überhaupt nicht aufgehoben wird". (§ 38; 364 Anm.)

Diese Voraussetzung des Geschmacksurteils, daß sich die ihr zu Grunde liegende Beurteilung nur auf die, zur menschlichen Subjektivität als solcher a priori gehörigen, formalen Bedingungen der Erkenntnis gründe, findet in der Idee des „Gemeinsinns" ihren Ausdruck. Der Gemeinsinn ist das Vermögen einer Beurteilung ohne Begriffe, die Gemeingültigkeit hat. Er ist also mit dem Geschmack identisch. Er ist kein äußerer Sinn, sondern „die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte" (§ 20; 308), ein Beurteilungsvermögen, „welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde" (§ 40; 367/8).

Das Geschmacksurteil unterschieden wir von der Beurteilung (Reflexion) . An der Beurteilung zeigten wir auf: die freie Synthesis der Einbildungskraft und die Subsumtion dieses Vermögens unter das Verstandesvermögen. Aus der Beurteilung entspringt die Lust am Schönen. Diese Lust kann in ihrer Gemeingültigkeit erfaßt werden, und die Erfassung dieses Sachverhalts ist das Geschmacksurteil, daß in dem Satz „dies ist schön" zum Ausdruck kommt

---

[1]) Hierin liegt nicht die einzige Möglichkeit der Täuschung. Ich kann wie hier, eine Verständlichkeit in das Gegegebene hineindichten die es nicht hat, — ich kann aber umgekehrt auch eine Verständlichkeit, die es hat, übersehen, blind für sie sein. Kant geht auf das schwierige Problem des Geschmacksirrtums nicht weiter ein.

Dieses Urteil nennt Kant ein synthetisches Urteil a priori. (§ 36; 362). Die Synthesis dieses Urteils ist die gegebener Vorstellungen mit dem Gefühl der Lust. Diese Synthesis geht nicht bloß über den Begriff, sondern sogar noch über die Anschauung des Gegenstandes hinaus und fügt ihm etwas hinzu, „was nicht einmal Erkenntnis ist", nämlich das Gefühl der Lust" (ebd.). A priori ist das Urteil ob seines Anspruchs auf Notwendigkeit und Beistimmung von jedermann. Worin dieser Anspruch gründet, haben wir oben (S. 38/39 dieser Arbeit) untersucht.

Das Geschmacksurteil hat also seine Synthesis. Welche aber ist seine Subsumtion?

Eine Subsumtion muß es als Urteil notwendig vollziehen, und daß es das tut, zeigt schon der Satz an, in dem es sich ausspricht: „Dies ist schön". Hier wird doch das, worüber geurteilt wird, unter einen Begriff, nämlich den des „Schönen" subsumiert. Wie ist dieser Begriff der „Schönheit" zu bestimmen?

Daß dieser Begriff eine Regel des Verstandes ist, ist, wie wir sahen, gänzlich unmöglich. Das Geschmacksurteil enthält keine Erkenntnis, sondern den Ausdruck der Erfassung des Sachverhalts einer allgemein notwendigen Lust, die auf Grund einer Beurteilung ohne Begriff entspringt.

Deswegen ist die traditionelle Definition der Schönheit als „verworren gedachter Vollkommenheit" (§ 15; 296ff.) für Kant nicht annehmbar. Kant unterscheidet in seiner Kritik dieser Definition einen doppelten Begriff von Vollkommenheit: erstens qualitative, zweitens quantitative Vollkommenheit. Wenn etwas als qualitativ vollkommen beurteilt wird, so bedeutet das eine Beurteilung der Sache als objektiv zweckmäßig, d. h. es gehört zu solcher Beurteilung ein Begriff davon, was die Sache sein soll, und die Beurteilung fragt nach der Zusammenstimmung des Gegebenen zu diesem Begriff. Die quantitative Vollkommenheit ist dagegen die bloße „Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art", bei welcher „was das Ding sein solle, schon im voraus als bestimmt gedacht und nur, ob alles dazu Erforderliche an ihm sei, gefragt wird" (§ 15; 297).

Beide Vollkommenheitsurteile sind also keine ästhetischen, sondern Erkenntnisurteile. Ein Unterschied der „Verworrenheit" und Klarheit" kann niemals einen qualitativen Unter-

schied wie den zwischen logischem und ästhetischem Urteil aufgezeigten verständlich machen.

Wie kann nun die angezeigte Sachverhalterfassung der notwendigen Synthesis des Gefühls der Lust mit einer gegebenen Vorstellung trotzdem zu einem Begriffe, eben dem der Schönheit, kommen? Was ist das für ein Begriff?

Dieser Begriff ist ein solcher, durch den nichts erkannt werden kann. Er ist ein Begriff, der „unbestimmt" und „unbestimmbar" ist. Er ist unbestimmt, d. h. er ist keine „Regel" für eine darunter zu subsumierende Anschauung, und er ist unbestimmbar, d. h. er kann prinzipiell nicht als solche Regel gefaßt werden (§ 57; 415). Das besagt aber in der Kantischen Terminologie, er ist überhaupt kein „Verstandesbegriff", sondern eine „Vernunftidee" (ebd.).

Das bedeutet zunächst, er ist überhaupt kein Begriff, durch den ein Objekt erkannt werden kann. Trotzdem muß aber doch dieser Vernunftbegriff irgend etwas begreifen, irgend etwas meinen. Was ist dieses Gemeinte?

„Dies ist schön", das heißt, wie wir sahen: Gegebene Vorstellungen sind im Gefühl der Lust, das als notwendig zu ihnen gehörig verstanden wird, als zweckmäßig für jedes menschliche Subjekt bewußt. Die gegebenen Vorstellungen versteht aber Kant als Zustände im Subjekt. Wollte ich über sie als solche urteilen, daß sie zweckmäßig seien, so könnte dies Urteil bei keinem andern auf Beistimmung dringen, denn meine Vorstellungen sind ja nie die eines anderen.

Ich kann aber auch nicht durch diese Vorstellungen ein Objekt erkennen und diesem die ästhetische Zweckmäßigkeit zusprechen. Denn das Objekt einer Erkenntnis kann nicht mehr Gegenstand einer ästhetischen Beurteilung sein, weil diese, wie wir sahen, vor aller Objektbestimmung liegt.

Worüber rede ich also eigentlich, wenn ich etwas als schön bezeichne?

Meine gegebenen Vorstellungen (Affektionen) sind freilich der einzig mögliche Boden für die ästhetische Beurteilung und das Geschmacksurteil, — aber diese sind ja auch mehr als bloße Zustände meines Subjekts. Sie sind durch Affektion in mich gekommen, und da ich auf dasjenige im Geschmacksurteil nicht

Rücksicht nehme, was nur mein privates Subjekt betrifft, so muß ich urteilen, daß die Zweckmäßigkeit meiner Affektionen, die mir im Gefühl der Lust am Schönen bewußt ist, die Zweckmäßigkeit des Affizierenden, des Übersinnlichen, das der Erscheinung zu Grunde liegt, sei. Dasjenige, was mit dem Begriff des Schönen allein gemeint sein kann, ist also das Ding an sich, das Übersinnliche, daß die Affektionen in mir hervorbringt. Mit der Schönheit dieses Schönen ist gemeint seine Zweckmäßigkeit für die Urteilskraft, d. h. daß das Affizierende in mir und jedem menschlichen Subjekt Vorstellungen hervorbringt, die ein harmonisches Spiel der Erkenntniskräfte veranlassen, das in einem Gefühl der Lust, das als gemeingültig verstanden wird, bewußt ist. Die Bestimmungen der Subjektivität, im Hinblick auf die das Schöne zweckmäßig ist, müssen, wie wir sahen, bei allen Menschen dieselben sein. Sie müssen also in dem gründen, „was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann“ (§ 57; 416). Dasjenige, wofür das Schöne zweckmäßig ist, sind keine zufälligen Eigenschaften irgend welcher Menschen, und mögen es faktisch sogar alle sein, sondern es ist dasjenige, was a priori zu jedem Menschen als Menschen, d. h. zu seiner Menschheit gehört.

Der Begriff der Schönheit ist die Vernunftidee der Zweckmäßigkeit des übersinnlichen Substrates der Erscheinungen für die Urteilskraft, sofern diese im übersinnlichen Substrat der Menschheit gegründet ist, — oder, mit der Kantischen Formel für diese Zweckmäßigkeit für die Urteilskraft „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, d. h. ohne objektiven, nach dem etwas als zweckmäßig erkannt wird, und ohne subjektiven des Willens — der Begriff der Schönheit ist die Vernunftidee der Zweckmäßigkeit ohne Zweck des übersinnlichen Substrates der Erscheinungen für das übersinnliche Substrat der Menschheit.

Durch diesen Begriff wird kein Objekt erkannt, sondern in ihm wird die notwendige Synthesis gegebener Vorstellungen mit dem Gefühl der Lust (das ohne Interesse ist) gedacht.

Diese „Zweckmäßigkeit“ kann auf zweierlei Weise verstanden werden, die Kant terminologisch fixiert als „Realismus“ und „Idealismus“ der Zweckmäßigkeit (§ 58; 423).

Das kann allerdings beide Male keine „objektive" Zweckmäßigkeit bedeuten, weil das Geschmacksurteil nicht „logisch", sondern „ästhetisch" ist. Die Zweckmäßigkeit ist auf jeden Fall „subjektiv" (ebd.). Der Unterschied kann also nur bedeuten, daß entweder diese Zweckmäßigkeit als „wirklicher (absichtlicher) Zweck" des betreffenden Gegenstandes „mit unserer Urteilskraft übereinzustimmen", oder „als eine, ohne Zweck, von selbst und zufälligerweise sich hervortuende zweckmäßige Übereinstimmung zu dem Bedürfnis der Urteilskraft" (ebd., f.) angesetzt wird.

Für den Realismus spricht die Vielfältigkeit des Schönen in der Natur (ebd. 424), dagegen aber „nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnötige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten" (ebd.), sondern auch die Tatsache, daß Bildungen der Natur, die von großer Schönheit sind, vielfach als rein mechanisch entstanden verstanden werden müssen. So ist „die Glorie in der Höhle von Antiparos.... bloß das Produkt eines sich durch Gipslager durchsickernden Wassers (ebd. 426).

Aber diese ganze Betrachtung verfehlt eigentlich das Problem. Das mag nämlich sein wie es wolle, das Geschmacksurteil nimmt darauf gar keine Rücksicht. Wir suchen vielmehr das „Richtmaß" der Beurteilung der Schönheit „in uns selbst" (ebd.), die ästhetische Urteilskraft „gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz" (§ 59; 430). Die Lust am Schönen ist eine „Gunst, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt" (§ 58, 427).

Die Apriorität des Geschmacksurteils und die Heautonomie der Urteilskraft, worin jene gründet, ist also etwas „was.... das Prinzip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen.... geradezu beweiset" (§ 58; 426).

Schönheit ist also die ideale Zweckmäßigkeit ohne Zweck des übersinnlichen Substrates der Erscheinungen für das übersinnliche Substrat der Menschheit.

An dieser Stelle sei zur Vermeidung naheliegender Verwechslungen die Kantische Terminologie kurz zusammengefaßt:

Die ästhetische Beurteilung (Reflexion) enthält eine freie

Synthesis der Einbildungskraft an gegebenen Affektionen, aus welcher Synthesis die ästhetische Idee entspringt. Die Einbildungskraft wird bei diesem Spiel der Synthesis durch die Urteilskraft einer Subsumtion unter den Verstand unterworfen, das harmonische Verhältnis ist im Gefühl der Lust bewußt. Das darauf sich aufbauende Geschmacksurteil beruht auf der notwendigen Synthesis der gegebenen Affektionen mit dem Gefühl der Lust, welche Synthesis durch die Subsumtion unter die Vernunftidee der Schönheit gedacht wird.

E. Die Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Auf der zuletzt gegebenen Bestimmung der Schönheit beruht die weitere als „Symbol der Sittlichkeit" (§ 59; 428).

Der Begriff des Symbols ist bei Kant eindeutig und genau bestimmt (§ 59; 428ff.), die heute übliche Ausweitung desselben bis zur völligen Verschwommenheit ist von ihm fernzuhalten.

Das Symbol bestimmt Kant als „Hypotypose, Darstellung, exhibitio, subjektio sub adspectum", die sich vollzieht als „Versinnlichung". Das Dargestellte, Versinnlichte, ist dabei etwas Gedachtes, in der Weise des Begriffs, der Bedeutung, Gemeintes. Die Hypotypose hat die Funktion, „die Realität unserer Begriffe darzutun". Unter Realität versteht Kant die Sachheit einer Sache, d. h. ihre innere Möglichkeit. Für dies Dartun der Realität „werden immer Anschauungen erfordert".

Diese Versinnlichung vollzieht sich je nach der Art der Begriffe, die versinnlicht werden sollen, in verschiedener Weise. Die Versinnlichung der empirischen Begriffe ist das Beispiel, die des reinen Verstandesbegriffs das Schema. (Vgl. auch das Schematismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft. Auf die Funktion des Schemas kann hier nicht eingegangen werden.) Die schematische Versinnlichung überhaupt (auch die empirische) ist demonstrativ. Sie demonstriert den Begriff in der Anschauung. Das im Begriff Gemeinte läßt sich in der Anschauung aufzeigen.

Es gibt aber Begriffe, die eine solche demonstrative Darstellung ihrem Wesen nach nicht zulassen. Solche sind die Vernunftbegriffe, die Ideen, denen „keine Anschauung angemessen

gegeben werden kann". Für diese Begriffe ist aber trotzdem eine Art Versinnlichung möglich, nämlich durch Analogie. Hier wird dem Begriff eine Anschauung zu Grunde gelegt, die Darstellung eines demonstrierbaren Begriffs ist, und zwar eines solchen, daß die Regel der Reflexion über das Dargestellte, die dieser Begriff abgibt, dieselbe ist, wie die Regel der Reflexion über den Vernunftbegriff. So ist die Handmühle ein Symbol des despotischen Staates, weil die „Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren" dieselbe ist. Diese Art der Versinnlichung nennt Kant „symbolisch".

Symbol bedeutet also eine „indirekte Darstellung eines Begriffs.... vermittelst einer Analogie.... in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden" (§ 59; 429).

Inwiefern ist das Schöne Symbol des Guten? Worin besteht die Analogie? Sie muß darin bestehen, daß die „Regel der Reflexion" über das Schöne mit der über das Gute ähnlich ist. Diese Regel aber gibt, wie wir sahen, die Urteilskraft sich selbst als Gesetz, sie bestimmt a priori, wie etwas als schön zu sein habe, und beurteilt deshalb die Zusammenstimmung einer gegebenen Vorstellung zu diesem Gesetz, das sie sich selbst gibt, als zufällig, d. h. als ideal zweckmäßig.

Dieser Regel der Reflexion über das Schöne entspricht die der Reflexion über das Gute. Auch das Gute ist der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens, das rein a priori sich bestimmt. Kant führt die „Stücke dieser Analogie" an, indem er „zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt" läßt: (ebd. 430)

1. Das Schöne gefällt unmittelbar (aber im Gegensatz zum Guten ohne Begriff).

2. Es gefällt ohne Interesse (das Gute zwar mit Interesse, aber einem solchen, das dem Urteil über es erst folgt, es nicht bestimmt.)

Die Freiheit der Sinnlichkeit wird mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig beurteilt. („Im moralischen Urteil wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letz-

teren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht.“)

4. Das Prinzip der Beurteilung des Schönen ist allgemein, d. h. aber nur: für jedermann gültig, aber ohne allgemeinen Begriff. (Dagegen ist das Prinzip der Moralität objektiv, „durch einen allgemeinen Begriff kenntlich“.)

Die Analogie liegt also im Bestimmungsgrund des Wohlgefallens am Schönen bzw. Guten.

Das Gefallen am Schönen nimmt gar keine Rücksicht auf den „Willen“, das „Begehrungsvermögen“, es ist „ohne Interesse“. Die ästhetische Beurteilung ist eine solche der Zweckmäßigkeit im Hinblick auf das „theoretische Vermögen“ — im Hinblick auf die Harmonie der Vermögen, die zur Erkenntnis überhaupt erforderlich sind. Sofern aber die Urteilskraft darüber ästhetisch reflektiert, ist die Regel dieser Reflexion analog der der Reflexion der Vernunft über das Gute. Indem also die ästhetische Reflexion auf das praktische Vermögen der Vernunft gar keine Rücksicht nimmt, kann sie gleichwohl nicht umhin, ein Symbol des Sittlichen hervorzubringen. Das aber bedeutet eine Verbindung beider Vermögen, des theoretischen und praktischen zu einer Einheit, wenn auch „auf unbekannte Art“, hinsichtlich derer die Urteilskraft auf das übersinnliche Substrat des Subjekts als ihren Grund hinzusehen genötigt wird (§ 59; 430).

Die Anologie betrifft aber noch einen zweiten Punkt. Sie gründet nicht bloß im Subjekt, welches über das Schöne und das Gute Analog urteilt, sondern auch in der „Möglichkeit einer (mit dem selbstgesetzgebenden Subjekt) übereinstimmenden Natur“ (ebd.), d. h. ihres übersinnlichen Substrates.

Im Geschmacksurteil wird, wie wir sahen, das übersinnliche Substrat gegebener Affektionen als übereinstimmend zur Heautonomie der Urteilskraft gedacht. Eine analoge Übereinstimmung des übersinnlichen Substrates der Natur zum Begehrungsvermögen ist aber in der „praktischen Aufgabe der reinen Vernunft.... postuliert“ (PV; 135).

Wir können die Kantische Erörterung, in der er eine solche Übereinstimmung postuliert, hier nur andeuten. Eine genauere Analyse würde nichts Geringeres bedeuten als eine thematische Interpretation der Kritik der praktischen Vernunft, bzw. der Kantischen Ethik überhaupt.

Kants These ist diese, daß das moralische Gesetz als ein „Gesetz der Freiheit" autonom durch Bestimmungsgründe gebietet, die in der reinen Vernunft gründen. Diese sind also von der Natur, auf die wir uns in unserm Handeln beziehen, ganz unabhängig. Nun ist aber die praktische Aufgabe der reinen Vernunft die „Bearbeitung zum höchsten Gute", zu der außer der „Sittlichkeit" auch die „proportionierte Glückseligkeit", des Menschen, der ihrer würdig ist, gehört (PV; 135). Wie Kant dazu kommt, eine solche proportionierte Glückseligkeit für den Guten zu fordern, ist eine Frage, die hier nicht aufgerollt werden kann. Glückseligkeit ist „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht." Diese beruht also auf der „Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, im gleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens". Nun soll aber dieser Wille gerade unabhängig von der Natur bestimmt werden. „Das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst" (ebd.). Wenn also das moralische Gesetz den Willen bestimmt, so ist nicht der mindeste Grund einzusehen, warum die Welt dem so bestimmten handelnden Menschen Glückseligkeit gewähren sollte. Trotzdem wird dieser Zusammenhang in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft als notwendig postuliert. „Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postuliert" (ebd.).

Es wird also hier eine Übereinstimmung des übersinnlichen Substrates der Natur zur Autonomie des menschlichen Willens gefordert. Die Schönheit aber wurde bestimmt als Übereinstimmung des übersinnlichen Substrates der Natur zur Heautonomie der Urteilskraft.

Beide sind selbstgesetzgebend und lassen in Bezug auf ihr eigenes Gesetz die Übereinstimmung der Natur zu diesem als zufällig verstehen.

Insofern ist das Schöne nicht bloß Symbol des Guten, sondern zugleich Symbol der von der praktischen Vernunft postulierten Zusammenstimmung der Natur zum Gesetz der Freiheit.

2. Abschnitt: Weitere das Phänomen der Schönheit betreffende Probleme.

A. Die Einschränkung des Geschmacksurteils in der Beurteilung anhängender Schönheit.

Die Schönheit in dem bisher analysierten Sinne macht nach Kant nur eine Art der Schönheit aus, wenn auch eine ausgezeichnete: die „freie Schönheit" („pulchritudo vaga"), neben der es noch die bloß „anhängende" Schönheit („pulchritudo adhaerens") gibt (§ 16; 299).

Der Ausdruck zeigt schon an, daß diese zweite Art keine „reine"Schönheit, sondern eine durch etwas anderes eingeschränkte ist. „Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus" (ebd.). Als Beispiel dienen für die freie Schönheit: „Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten," (ebd.) für die anhängende Schönheit: „die Schönheit eines Menschen, die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes" (ebd.). Die freien Schönheiten „bedeuten.... nichts" (ebd.). in ihrer Beurteilung ist daher das Geschmacksurteil rein, bei der anhängenden Schönheit dagegen ist es nötig zu wissen, was der Gegenstand sein soll, mithin bedarf es zu ihrer Beurteilung eines Begriffs. Das Geschmacksurteil ist nicht rein.

Das reine Geschmacksurteil enthält, wie wir sahen, keine Erkenntnis, es ist bloße begriffslose Reflexion über gegebene Vorstellungen. Wie kann in solche Beurteilung nun ein Begriff eintreten? Das ist dann möglich, wenn das Schöne zugleich als Gutes beurteilt wird. Ein Ding kann ein solches sein, daß wir von ihm einen Begriff haben von einem „Zweck...., welcher bestimmt, was das Ding sein soll" (§ 16; 300). So könnte man vieles „unmittelbar in der Anschauung Gefallende" an einem Gebäude anbringen, „wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte."

Es besteht nun die Möglichkeit, über ein und denselben Gegenstand verschieden zu urteilen, in einem „reinen, und nicht reinen Geschmacksurteil, und aus dieser Doppelmöglichkeit entspringt nach der Meinung Kants mancher Zwist in Geschmacksfragen (§ 16; 301).

Trotzdem ist das reine Geschmacksurteil nicht immer dasjenige, was den wahren Geschmack beweist. Vielmehr gibt es Gegenstände, die eine Rücksicht auf den Begriff ihres Zwecks in der ästhetischen Beurteilung fordern. So würde es einen „falschen Geschmack" beweisen, über das „Tettawieren" der Neuseeländer ein reines Geschmacksurteil zu fällen und nicht Rücksicht zu nehmen auf den Begriff des Menschen als Selbstzweck, der diese Selbstverzierung verbietet (§ 16; 300).

Die Modifikation des Geschmacksurteils zum nichtreinen ist also eine Einschränkung desselben durch die Rücksicht auf eine Bestimmung des Zwecks, durch den bestimmt wird, was der Gegenstand, über den ich urteile, sein soll. Das Geschmacksurteil ist „zum Teil intellektuiert" (ebd. 303).

Das Geschmacksurteil wird, wie wir sahen, gefällt auf Grund einer Beurteilung gegebener Vorstellungen (Affektionen), ohne daß diese der Erkenntnis dienen. Im Falle der anhängenden Schönheit werden aber diese selben Affektionen zugleich auf ein Objekt bezogen und durch den Begriff eines Zwecks desselben dies Objekt auf Vollkommenheit beurteilt, welche Beurteilung die ästhetische Beurteilung der Affektionen bestimmt im Sinne einer Einschränkung. Kant hat allerdings diese eigentümliche Bewegung, die das Subjekt hier vollziehen muß, — von den Affektionen zur Erkenntnis eines Objekts und dessen Beurteilung nach einem Begriff des Zwecks, und von da zurück zu den Affektionen, die dann ästhetisch beurteilt werden, — nicht weiter analysiert. Wie man sich das vorzustellen habe, bleibt dunkel. Diese Schwierigkeit ist auch innerhalb des Kantischen Ansatzes des Problems nicht aufzuklären.

Kant fixiert die intellektuelle Einschränkung der Beurteilung anhängender Schönheit im Begriff des „Ideales der Schönheit" (§ 17; 301).

„Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens" (ebd. 302). Ein Ideal des Schönen überhaupt ist dasjenige Schöne, das auf der „unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht" (§ 17; 302). Unbestimmt heißt diese Idee, weil sie keine Begriffe enthalten kann, durch die erkannt werden könnte, ob ein bestimmtes Schönes diesem Maximum

entspricht, — weil es überhaupt keinen Begriff als Kriterium der Schönheit geben kann. Diese Unbestimmtheit des Ideals gilt aber nur für die freie Schönheit. Für die anhängende kann es eine Bestimmung erfahren, insofern als der Begriff eines Zwecks dessen, was die Sache sein soll, das Schöne (wenn auch nicht als Schönes) hier mitbestimmt.

Es gibt also kein bestimmtes Ideal freier Schönheit. „Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängender Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baum, schönen Garten usw. läßt sich kein Ideal vorstellen; vermutlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixiert sind, folglich die Zweckmäßigkeit beinahe so frei ist, als bei der vagen Schönheit" (§ 17; 303).

Zur Bestimmung eines Ideals der Schönheit muß also das, was der Gegenstand sein soll, eindeutig bestimmt werden können „Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch .... ist eines Ideals der Schönheit, sowie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig" (ebd.).

Der Mensch ist der einzige Gegenstand, bezüglich dessen eindeutig (durch Vernunftbegriffe a priori) zu bestimmen ist, was er sein soll, von dem es eine apriorische Bestimmung seines Zweckes gibt, nach dessen Anspruch er auch als schöner beurteilt werden muß. Dieser Anspruch an den Menschen ist das „Sittengesetz". In ihm stellt das Subjekt an sich selbst den Anspruch dessen, wie es sein soll, und zwar als „objektives Gesetz", „d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig" (PV 21).

Zum Ideal der Schönheit „gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren" (ebd.).

Die Normalidee gibt es nicht bloß für den Menschen, sondern auch für jede Tierspezies. Diese Idee muß ihre „Elemente"

aus der Erfahrung nehmen, „aber die größte Zweckmäßigkeit in der Konstruktion der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß in der ästhetischen Beurteilung jedes Einzelnen dieser Spezies tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch bloß in der Idee der Beurteilenden, welche aber mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee in einem Musterbild völlig in concreto dargestellt werden kann. Um wie dieses zugehe, einigermaßen begreiflich zu machen, (denn wer kann der Natur ihr Geheimnis gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen" (ebd. 303/4).

Kant denkt sich die Konstitution dieses Musterbildes so, daß die Einbildungskraft ein „Mittleres" hervorbringt zwischen der Mannigfaltigkeit der konkreten Individuen, deren Bilder es gleichsam aufeinander fallen lasse. Demnach muß es für jede Spezies eine andere Normalidee der Schönheit geben, für Chinesen eine andere als für Europäer und ebenso für jede Tierrasse. Diese Normalidee ist nicht „das ganze Urbild der Schönheit", sondern nur „die Form, welche die unnachläßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in der Darstellung der Gattung" (ebd. 304/5).

So richtig nun die Bedeutung des „Mittleren" für die Beurteilung der Schönheit faktisch ist, so bleibt in Kants „psychologischer Erklärung" doch unerklärt, warum das so ist, warum wir dies Mittlere als den Zweck, den sich gleichsam die Natur vorgesetzt hat, beurteilen, und an das Individium den Anspruch stellen, daß es zu diesem Zweck zusammenstimme.

Wir kommen im II. Teil unserer Arbeit auf diese Frage zurück.

„Von der Normalidee des Schönen ist noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu positiv (nicht bloß negativ in der schulgerechten Darstellung) gefallen würde" (§ 17; 305/6).

Der Mensch ist nach Kant „Selbstzweck". Zu dieser Bestimmung gehört ein Anspruch der damit durch ihn selbst an

ihn selbst notwendig gestellt wird, nämlich, daß er moralisch gut sei. Die Abweichung von dem, was in diesem Begriff des Zwecks von ihm gefordert ist, ist nicht bloß ein Unglück, wie die Krüppelhaftigkeit eines Tieres, das von dem abweicht, was es eigentlich sein sollte (was aber nicht von ihm gefordert, sondern in ihm nur angelegt ist), — sondern Schuld. Der Mensch ist selbst der Grund solcher Abweichung.

Diesen Begriff des Menschen und den darin enthaltenen Anspruch versteht Kant als Vernunftidee a priori. Er ist nicht wie die ästhetische Normalidee aus dem Beurteilten selbst entnommen, sondern liegt a priori der Beurteilung jedes Vernunftwesens zu Grunde, (wobei also nur, daß das jeweils Beurteilte ein Vernunftwesen sei, der Erfahrung entnommen werden muß).

Dieser Begriff des Menschen bestimmt das Geschmacksurteil notwendig mit. Auch der schöne Mensch muß dieser Idee des Menschen genügen. Deshalb besteht hier das Ideal in dem „Ausdruck des Sittlichen" (§ 17; 306). Sofern nämlich der Mensch im Sehen begegnet, werden in diesem Sehen mit sichtbar die sittlichen „Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen", sie kommen in den Zügen seines Gesichts zum „Ausdruck". Auf Grund dessen kann die moralische Beurteilung die ästhetische bestimmen, sofern bei der Schönheit eines Menschen ein solcher Ausdruck beansprucht wird.

Die Rücksicht auf einen Begriff dessen, was eine Sache sein soll, muß den Geschmack mitbestimmen. Das geschieht notwendig so, daß die Freiheit des Geschmacks, d. h. die Freiheit der Einbildungskraft eingeschränkt wird. Kant zieht die Konsequenz, daß die Beurteilung nach einem Maßstabe niemals rein ästhetisch sein könne, daß sie also „kein bloßes Urteil des Geschmacks" sei (§ 17; 306).

B. Das Interesse am Schönen.

Kant bestimmte das Geschmacksurteil als „ohne Interesse". Das sollte besagen, das Gefallen daran hat keinen Bezug auf irgend ein Wollen, ein Begehren. Nun kann es aber auch ihm nicht verborgen bleiben, daß in der Tat ein großes Interesse am

Schönen genommen wird. Wir machen doch Reisen, um schöne Gegenden aufzusuchen, geben für schöne Sachen Geld aus und verschönern unsere Umgebung. All solche Handlungen beweisen doch ein Begehren nach dem Schönen, also ein Interesse. Wie kann Kant das verständlich machen?

Das Geschmacksurteil ist ohne Interesse, das bedeutet zunächst nur: Es hat kein Interesse zum Bestimmungsgrunde. D. h. kein Gewolltes ist dasjenige in Hinblick worauf das Schöne gefällt, sondern dies Worauf des Hinblicks, der Zweck der Zweckmäßigkeit ist, wie sich zeigte, das Erkennen. Trotzdem also das Geschmacksurteil in diesem Sinne „ohne Interesse" ist, kann mit ihm doch ein Interesse „verbunden" werden (§ 41; 370). Wenn in einem interesselosen Geschmacksurteil etwas als schön beurteilt wird, so kann damit doch eine „Lust an der Existenz" des Beurteilten, „worin alles Interesse besteht", verbunden werden (ebd.).

Solches Interesse am Schönen kann aus dem Geschmack als solchem, wie wir ihn bisher analysiert haben, nach Kants Meinung nicht verständlich gemacht werden. Um das Interesse an der Existenz zu erklären, muß daher der „Geschmack mit etwas anderem verbunden werden" (ebd.). „Dieses andere kann nun etwas Empirisches sein, nämlich eine Neigung, die der menschlichen Natur eigen ist, oder etwas Intellektuelles, als Eigenschaft des Willens, a priori durch Vernunft bestimmt werden zu können: welche beide ein Wohlgefallen am Dasein eines Objekts enthalten und so den Grund zu einem Interesse an demjenigen legen zu können, was schon für sich und ohne Rücksicht auf irgend ein Interesse gefallen hat" (§ 41; 370/1).

Zweierlei Interesse unterscheidet also Kant: ein „empirisches", welches in der Neigung gründet, die dem Menschen faktisch zukommt, die aber nicht notwendig und a priori zum Sein des Menschen als Vernunftwesen gehört, — und ein „intellektuelles", das „in der Eigenschaft des Willens, a priori durch Vernunft bestimmt werden zu können" (ebd.), gründet, welches mit dem Sein des Menschen als Vernunftwesen in einem notwendigen apriorischen Zusammenhang steht.

„Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft" (ebd. 371). Der „Trieb zur Gesellschaft" ist dem Menschen

„natürlich“ und die „Tauglichkeit und der Hang dazu, d. i. die Geselligkeit zur Erfordernis des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfes, also zur Humanität“ gehörig (ebd.). Dieser Humanität dient auch der Geschmack, „als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem andern mitteilen kann“, so daß also der Geschmack ein „Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt“, ist (ebd.).

„Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte noch sich selbst ausputzen oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken“ (ebd.).

Wenn sich auch so für das Schöne — überhaupt kein a priori fundiertes Interesse auffinden läßt, so besteht dieses trotzdem in einer Einschränkung.

Das Schöne hat nämlich zweierleiUrsprung. Es ist entweder Schönes der Natur, oder solches der Kunst. Das Schöne der Kunst ist solches, das menschlicher Tätigkeit seinen Ursprung verdankt, während das Schöne der Natur nur den einzigen Bezug zum Subjekt hat, daß das Subjekt es erfaßt, beurteilt, sich daran freut. Seine Entstehung verdankt es nicht dem Menschen, sondern es wird in der Natur vorgefunden. Gerade dieser Charakter des Naturschönen, daß es vorgefunden wird, begründet ein a priori fundiertes Interesse an demselben.

„Dagegen behaupte ich, daß ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht bloß Geschmack zu haben, um sie zu beurteilen), jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei“ (§ 42; 373).

Diesen Vorzug der Naturschönheit von der Kunstschönheit gründet Kant in dem Zusammenhang des Geschmacks mit dem moralischen Gefühl.

„Wir haben ein Vermögen der bloß ästhetischen Urteilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urteilen und an der bloßen Beurteilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich jedermann zur Regel machen, ohne daß dieses Urteil sich auf einem Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt. — Andererseits haben wir auch ein Vermögen einer intellektuellen Urteilskraft, für bloße Formen praktischer Maximen (sofern sie sich zur

allgemeinen Gesetzgebung von selbst qualifizieren) ein Wohlgefallen a priori zu bestimmen, welches wir jedermann zum Gesetze machen, ohne daß unser Urteil sich auf irgend einem Interesse gründet, aber doch ein solches hervorbringt. Die Lust oder Unlust im ersteren Urteil heißt die des Geschmacks, die zweite des moralischen Gefühls" (ebd. 374).

Wir haben diesen Zusammenhang schon bei der Diskussion der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit kennen gelernt. (S. o. S. 44ff. dieser Arbeit.)

„Da es aber die Vernunft auch interessiert, daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühl ein unmittelbares Interesse bewirkt, auch objektive Realität haben, d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können) anzunehmen: so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen... Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch." (ebd. 375).

Weil also das Postulat der praktischen Vernunft eine Übereinstimmung der Natur zum a priori das Subjekt bestimmenden Sittengesetz fordert, deshalb muß die ästhetische Übereinstimmung ihrer zu dem apriorischen Prinzip der Urteilskraft als „Spur" und „Wink", daß die Natur zum a priori bestimmten Subjekt auch in Beziehung auf das Sittengesetz zusammenstimme, notwendig Interesse erregen.

Es muß hier auf eine Merkwürdigkeit hingewiesen werden, nämlich, daß nach Kant nicht die aus der Beurteilung des Schönen entspringende Lust selbst Bestimmungsgrund eines Interesses sein kann. Diese Möglichkeit steht garnicht im Widerspruch mit der These, daß das Geschmacksurteil kein Interesse zum Bestimmungsgrunde haben kann. Das kann wahr sein, und trotzdem kann doch die aus der interesselosen Beurteilung eines Schönen entspringende Lust ein Interesse an diesem Schönen hervorbringen. Kant hält aber diese Lust für „unbeträchtlich" und „für sich ohne merkliches Interesse" (§ 41; 371).

C. Die Kunst.

Das Schöne ist, wie wir im vorigen Absatz sahen, entweder das herstellungsunbedürftige der Natur, oder von Menschen hergestelltes der Kunst. Nur für das erstere wird ein a priori fundiertes Interesse aufgezeigt. Das bringt nun aber für die zweite Art des Schönen, das Kunstschöne eine eigenartige Problematik hervor. Denn es will scheinen, als ob doch gerade am Schönen der Kunst, als von Menschen hergestellt, ein Interesse bestehen muß, denn jedes Herstellen setzt doch notwendig ein Interesse des Herstellers an dem Hergestellten voraus. Das Hergestellte steht als solches notwendig in Bezug zum Begehrungsvermögen.

Was ist das Kunstschöne, und was ist die Kunst selbst ?

„Kunst wird von der Natur, wie Tun (facere) vom Handeln oder Wirken überhaupt (agere), und das Produkt oder die Folge der ersten als Werk (opus) von der letztern als Wirkung (effectus) unterschieden“ (§ 43; 377). Es wird also menschliches Tun und sein Werk, darunter das schöne Kunstwerk, von der Natur und ihren Wirkungen, darunter das Naturschöne, unterschieden.

„Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, das ist durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zu Grunde legt, Kunst nennen“ (ebd.). Beim Kunstwerk hat sich „die hervorbringende Ursache einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat“ (ebd. 378). Zweckmäßige Formen der Natur, wie die Zellen der Bienen, können nicht Kunst heißen, weil sie nicht durch Vernunftüberlegung entstanden sind (ebd.).

„Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der Wissenschaft unterschieden (Können von Wissen). ..... Und da wird auch das, was man kann, sobald man nur weiß, was getan werden soll und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst genannt“ (ebd.).

Der Begriff der Kunst wird damit noch weiter eingeschränkt.

Nicht jede menschliche Zwecktätigkeit ist Kunst, sondern im engern Sinne ist Kunst Geschicklichkeit zu solchem, dessen Können mit dem Wissen nicht gegeben ist. Diese Unterscheidung von Können und Wissen ist zu verstehen von der Orientierung des Begriffs des Wissens an der Wissenschaft. Wissen ist theoretische Erkenntnis. Nur wenn man den Begriff des Wissens

so nimmt, bleibt man davor bewahrt, das Können lediglich als eine Art Handfertigkeit zu verstehen. Nicht das aber macht das Können aus, sondern ein sich Auskennen über das, was in der Ausführung einer Sache in jedem Augenblick zu tun ist und wie es zu tun ist, — eine Kenntnis, die mit der Aneignung eines bestimmten theoretischen Wissens nicht gewonnen ist.

Hat die Kunst „das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heißt sie ästhetische Kunst. Diese ist entweder angenehme oder schöne Kunst. Das erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, daß die Lust die Vorstellungen als bloße Empfindungen , das zweite, daß sie dieselben als Erkenntnisarten begleite“ (§ 44; 380).

Im Kunstwerk ist die Schönheit ein Produkt der Zwecktätigkeit. Trotzdem aber muß „schöne Kunst als Natur anzusehen sein“ (§ 45; 381); in dem Sinne, daß der Zweck der die Entstehung des Kunstwerks leitet, kein Verstandesbegriff als Regel der Herstellung sein kann, denn das würde dem Begriff der Schönheit, wie wir ihn kennen gelernt haben, widerstreiten.

Diese Formel Kants darf nicht so mißverstanden werden, als müsse es so scheinen, als habe der Künstler keine Schönheit beabsichtigt. Denn nicht der Begriff der Schönheit ist es, der hier als Regel der Herstellung abgelehnt wird. Denn dieser kann, weil durch ihn nichts erkannt werden kann, auch keiner Herstellung als Regel dienen. Es kann aber kein Objektbegriff des Verstandes die Hervorbringung des Schönen als Schönen bestimmen. Denn sonst würde ja die Schönheit des Schönen nach diesem Begriff beurteilt werden können. Es wäre dann das Gute. Daß Kunst als Natur scheinen müsse, besagt also, daß kein Objektbegriff des Kunstwerks die Regel seiner Herstellung als eines schönen sein kann.

Deswegen ist schöne Kunst Kunst des Genies. „Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlerisch heißen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, daß das Urteil über die Schönheit ihres Produkts von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrunde habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde legen. Also kann die schöne Kunst sich selbst

nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Produkt zustande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heißen kann, so muß die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, das ist schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich" (§ 46; 382).

„Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt" (ebd.).

Diese Bestimmung des Genies als einer Naturgabe des Subjekts, die der Kunst die Regel gibt, ist die notwendige Konsequenz aus der Kantischen Bestimmung der Schönheit. Denn wenn das Erfassen von Schönheit ohne Beurteilung der Harmonie der Erkenntnisvermögen ohne Begriff voraussetzt, so kann das Subjekt etwas Schönes auch nicht anders hervorbringen als so, daß es diese Harmonie selbst zur Regel nimmt, — die also niemals begrifflich sein kann.

Das Genie besteht demnach in der Möglichkeit des Subjekts, die Harmonie der Erkenntniskräfte zur Regel der Hervorbringung eines Gegenstandes zu machen. Die menschliche Tätigkeit ist gegenüber der Naturwirkung ein Handeln nach Zwecken. Dieser Zweck kann also hier kein Begriff sein, die Regel der Herstellung sein. Ohne Regel aber, d. h. ohne die Leitung durch eine Vorstellung dessen, was das Herzustellende werden soll, wäre das Herstellen kein Tun sondern eine bloße Wirkung der Natur. Also kann nur das „Genie" diese Regel abgeben.

Weil es zum Genie gehört, daß es Schönes hervorbringt, ohne daß es für die Regel dieser Hervorbringung einen Begriff hat, so ergibt sich, „daß Originalität seine erste Eigenschaft sein müsse" (§ 46; 383). Denn weil das Verfahren zur Herstellung des Schönen nicht auf eine abstrakte allgemeine Formel gebracht werden kann, deshalb kann dies Herstellen von Schönem nicht gelernt werden. Auch das Genie selber kann die Regel, nach der es Kunstwerke hervorbringt, niemanden lehren, weil es über diese Regel, als über eine vom jeweiligen Herstellen ablösbare allgemeine Vorschrift, selbst nicht verfügt. Das Schöne macht es ja gerade unmöglich, solche Regel von ihm abzulösen (§ 47; 384).

Wenn das Genie auch original sein muß, so ist doch noch nicht

jede Originalität Genialität, „da es auch originalen Unsinn geben kann.“ Die Produkte des Genies müssen „zugleich Muster, d. i. exemplarisch“ sein (§ 46; 383). Sie müssen als „Richtmaß“ der Beurteilung dienen können (ebd.), und das können sie nur, wenn sie als schön beurteilt werden. „Auf solche Weise ist das Produkt eines Genies.... ein Beispiel nicht der Nachahmung.... sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird“ (§ 49; 393). „Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat, so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, das ist eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigentümlichkeit hat ziehen können: und für diese ist die schöne Kunst sofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab“ (ebd.). Diese Nachahmung kann zur „Nachäffung“ werden, wenn der Schüler alles, selbst die Zufälligkeiten, mit denen die Werke des Genies behaftet sind, nachahmt, oder aber zum „Manierieren“, wenn er es bloß auf die „Originalität als solche anlegt, ohne dabei „musterhaft“ zu sein (ebd. 394).

Freilich bedeutet das nicht, daß ein Genie nichts zu lernen brauche. Auch die Hervorbringung von Kunst setzt voraus, daß dabei etwas als Zweck gedacht wird. Sonst wäre das Kunstwerk ein „bloßes Produkt des Zufalls“ (§ 47; 385). Somit entspringt für jede Kunst etwas „Mechanisches“, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann.... also etwas Schulmäßiges“ als „wesentliche Bedingung der Kunst“ (ebd.).

Aber was ist unter diesem Zweck, der nicht das Schöne als Schönes ist, sondern der gedacht werden kann, zu verstehen? Offenbar hat also das Kunstwerk noch einen andern Zweck als den der Schönheit?

„Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge“ (§ 48; 386). Damit ist eine wichtige Bestimmung des Kunstwerks gegeben: Das Kunstwerk hat eine Verweisungsstruktur, es stellt ein Ding vor, das es selbst nicht ist.

Wenn dieser Satz richtig sein soll, müssen allerdings die Begriffe „Ding“ und „Vorstellung“ sehr weit gefaßt werden. Wenn

Kant die Musik als „Sprache der Affekte" auffassen will, (§ 53; 405), so müssen auch diese Affekte hier als „Dinge" bezeichnet werden können. Die „Vorstellung" ist hier nicht als ein Akt des Subjekts zu verstehen, noch auch als das in einem solchen Akt Vorgestellte, — denn keines von beiden ist doch das Kunstwerk —, sondern als ein Gegenstand, der etwas vorstellt, bei dessen Erfassen etwas anderes, das dadurch vorgestellt wird, miterfaßt wird. Vorstellen ist also hier die Struktur eines Gegenstandes (nicht des Subjekts), der etwas zeigt, was er nicht selbst ist. Diese Struktur hat z. B. eine Photographie, die ein Haus „vorstellt", die aber selbst kein Haus ist, sondern ein Blatt Papier. Wir bezeichnen diese Art der „Vorstellung" als Darstellung. Das Darstellen darf aber nicht notwendig ein Abbilden oder Beschreiben bedeuten, denn die Affekte werden in der Musik zwar dargestellt, d. h. zum Ausdruck gebracht, aber nicht abgebildet oder beschrieben.

Diese Struktur der Darstellung hat auch die Architektur — und gerade auf Grund der Struktur, die dazu geführt hat, sie als angewandte Kunst von der freien Kunst zu unterscheiden, nämlich daß ihre Kunstwerke, die Bauwerke, einen praktischen Zweck haben.

Kant vollzieht eine sinngemäße Erweiterung des Begriffs der Baukunst auf alle Kunst, die Gegenstände für einen „gewissen Gebrauch" angemessen, aber zugleich „ästhetisch-zweckmäßig" herstellt (§ 51; 398). Er erweitert den Begriff der Baukunst also von der Architektur auf das, was man heute Kunstgewerbe nennt.

Das Bauwerk als Gegenstand des Gebrauchs (als Kirche, Theater, Rathaus, Möbel usw.) entspricht nun aber genau dem, was das Sujet des Malers, der Vorwurf des Dichters ist. Dieser Gebrauchsgegenstand kommt im Kunstwerk der Baukunst zur Darstellung, er ist in ihm ästhetisch dargestellt. Daß das Darstellende und das Dargestellte hier nur ein Gegenstand sind, darf nicht dazu führen, die Darstellungsfunktion des Bauwerks als Kunstwerk (das das Bauwerk als Gebrauchsgegenstand darstellt) zu übersehen und die Architektur so zu verstehen, als würden allerhand Raumgestalten und Schmuckformen beziehungslos zu dem Gebrauchszweck eines Gegenstandes an ihm angebracht, als

würde eine an sich zweckfreie Kunst hier angewendet auf einen Zweckgegenstand.

Die Struktur des Kunstschönen als Darstellung bestimmt die Weise seiner Beurteilung: „Wenn der Gegenstand für ein Produkt der Kunst gegeben ist, und als solches für schön erklärt werden soll, so muß, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Kausalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zu Grunde gelegt werden, was das Ding sein soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge, zu einer inneren Bestimmung desselben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurteilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen“ (§ 48; 386).

Das bedeutet: Das Kunstwerk hat keine freie, sondern eine anhängende Schönheit. Das Kunstwerk ist nicht allein dadurch bestimmbar, daß es ein Schönes ist, sondern es ist zugleich immer noch etwas anderes, und zwar sofern es etwas darstellt. Dies Darstellen ist ein Zweck, nach welchem es auf Vollkommenheit hin beurteilt werden kann.

Die Frage ist aber jetzt: Welches ist dieser Zweck in concreto? Die Darstellung eines bestimmten Dinges. Woher erfährt aber der Beurteilende, welches Ding es ist, das jeweils vorgestellt werden soll? Offenbar nur aus dem Kunstwerk selbst. Aus dem Kunstwerk erfährt er aber von dem Ding nichts anderes, als was von ihm dargestellt ist. Woher soll er also einen Maßstab der Beurteilung der Vollkommenheit nehmen? Der Beurteilende kann also die Vollkommenheit des Kunstwerks nur beurteilen, sofern er das Dargestellte schon anderweitig kennt. Das hätte nun seine Schwierigkeit, wenn ein ganz bestimmtes individuelles Ding das wäre, was dargestellt werden soll, so daß nur der, welcher dies einzelne Dargestellte zufällig kennte, die Vollkommenheit des Kunstwerks beurteilen könnte.

Das ist aber nach der Meinung Kants nicht so: Das konkrete Dargestellte gilt nur als Konkretum eines Begriffs, der eigentlich das Dargestellte ist. Kant meint, daß „die schöne Vorstellung eines Gegenstandes eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs ist, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird“ (ebd. 387).

„Diese Form aber dem Produkte der schönen Kunst zu

geben, dazu wird bloß Geschmack erfordert.... Geschmack ist aber bloß ein Beurteilungs-, nicht ein produktives Vermögen und was ihm gemäß ist, ist eben darum nicht ein Werk der schönen Kunst: es kann ein zur nützlichen und mechanischen Kunst oder gar zu Wissenschaft gehöriges Produkt nach bestimmten Regeln sein, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen" (§ 48; 388).

Vom Geschmack unterscheidet Kant den „Geist in ästhetischer Bedeutung", welcher das „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen" ist (§ 49; 389).

Es ist für das Genie, als Talent zur Kunst, wesentlich, daß es sich „nicht sowohl in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in der Darstellung eines bestimmten Begriffs als vielmehr im Vortrage oder dem Ausdrucke ästhetischer Ideen, welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, zeige, mithin die Einbildungskraft in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmäßig zur Darstellung des gegebenen Begriffs vorstellig mache" (§; 393).

Die Kunst vollzieht die Darstellung eines Begriffs dadurch, „daß ihm eine Vorstellung der Einbildungskraft unterlegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein soviel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert; so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken, als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann" (§ 49; 390).

Das Kunstwerk vollzieht die Darstellung des Begriffs eines Gegenstandes durch den Ausdruck ästhetischer Ideen, als Mitteilung einer Vorstellung der Einbildungskraft, die dem Begriff solches hinzufügt, was zu dem vom Begriff gemeinten Gegenstand gehört, aber nicht begrifflich exponiert werden kann. Diese Darstellungsweise ermöglicht also, über den in einem Begriff gemeinten Gegenstand etwas mitzuteilen, was auf keinen Begriff gebracht werden kann. Sie läßt dem Begriff viel Unnennbares hinzudenken" (§ 49; 392).

Als Beispiel dient das Gleichnis in der Dichtung, durch welches

über das dadurch Illustrierte etwas gesagt werden kann, was Begriffe nicht fassen. Diese ästhetischen Ideen dienen aber „nicht sowohl objektiv zum Erkenntnisse, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen (§ 49; 392). Erkenntnis im eigentlichen Sinne können die ästhetischen Ideen nicht sein, weil diese begriffliche Bestimmung eines Objekts ist.

Die Mitteilung solcher Vorstellungen der Einbildungskraft vollzieht sich durch ihren „Ausdruck" im Kunstwerk. Das Erfassen des Kunstwerks muß diese Vorstellungen der Einbildungskraft bei dem Betrachter hervorrufen. Da aber das, was die Einbildungskraft an einer Sache erfaßt, ihre Form ist, so wird durch die Form des Kunstwerks diese Vorstellung mittelbar. Die Form drückt die ästhetische Idee aus.

Der Ausdruck ästhetischer Ideen ist, wie wir oben (S. 44ff.) sahen, mit der Schönheit identisch. Die ästhetische Idee lernten wir kennen als eine Vorstellung, die die Einbildungskraft in ihrer freien Synthesis an gegebenen Affektionen hervorbringt. In der ästhetischen Beurteilung wird diese Synthesis auf den Verstand bezogen. Ihm wird dabei „vielerlei" zu denken gegeben, ohne daß ein Begriff dieses Vielerlei ausschöpfen könnte. Beim Kunstwerk hat nun die ästhetische Idee die weitere Bestimmung, daß dasjenige, was der Verstand bei ihr denkt, nicht völlig beliebig ist, sondern im Zusammenhang steht mit dem Begriff, der in der Kunst dargestellt wird. Dieser Begriff wird in der Darstellung „auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert". Diese Erweiterung eines Begriffs ist aber gerade das, was das Auszeichnende eines Kunstwerkes ausmacht. Die Schönheit eines Kunstwerks ist also nicht eine beliebige geschmackvolle Form der Darstellung, eines Begriffs, sondern sie hat als Ausdruck einer ästhetischen Idee Mitteilungsfunktion, nämlich die der Mitteilung ästhetisch erweiterter Begriffe. Diese Mitteilungsmöglichkeit, ist es, die das Interesse begründet, dem die Kunst ihren Ursprung verdankt.

Allerdings kommen diese Zusammenhänge bei Kant nicht zu völliger Klarheit. Im § 44 macht er das Gefühl der Lust zum Zweck der Kunst (380), obgleich er sie vorher als „unbeträchtlich" erklärt hatte (§ 41; 371).

Die ästhetischen Ideen ermöglichen der Kunst eine Art von Versinnlichung von Vernunftideen, d. h. solcher Begriffe, der Vernunft, die nicht adäquat in einer Anschauung dargestellt werden können (§ 42; 376). Eine solche adäquate Darstellung können nur Verstandesbegriffe erfahren, denn diese sind Regeln der Synthesis von Mannigfaltigem der Anschauung. Die ästhetische Idee aber gibt die Möglichkeit einer Art Versinnlichung auch solcher Begriffe,, die alle Erfahrung übersteigen. Denn sie gibt vielerlei zu denken, was ein Begriff als Regel nicht explizieren kann und hat dadurch die Möglichkeit über die Verstandesbegriffe hinauszugehen (§ 49; 389).

Hierin aber, daß die Kunst den ,,Geist zu Ideen stimmt" (§ 52; 401) sieht Kant ihren eigentlichen Wert. ,,Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen, so dienen sie ,,nur zur Zerstreuung, deren man immer desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüts mit sich selbst dadurch zu vertreiben, daß man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht. Überhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurteilen und zu bewundern" (ebd. 402).

Diese Sätze bewähren unsere Interpretation insofern, als — mag auch die Lust selbst ein mögliches Interesse am Kunstschönen begründen — dieses Interesse doch nicht das eigentliche und wahre Interesse ist, weil die Kunst dabei nur der Zerstreuung dient, wobei es schließlich gleichgültig ist, ob man sich diese durch den Genuß von Schönem verschafft, oder sich ,,bei der Mahlzeit oder der Bouteille am Genusse bloßer Sinnesempfindungen" ergötzt.

3. Abschnitt: Anhang, Die Analytik des Erhabenen.

Das Schöne ist nun aber nach der Meinung Kants nicht der einzige Gegenstand des ästhetischen Gefallens. Neben es tritt als zweiter das ,,Erhabene".

Das Urteil über Erhabenes kommt in den Punkten, die es als ästhetisches bestimmen mit dem Urteil über Schönes überein:

1. Es gründet sich auf einem interesselosen Wohlgefallen.
2. Dieses entspringt aus einer Reflexion (Beurteilung) ohne Begriff.
3. Daraus ergibt sich, daß das Urteil über Erhabenes kein Erkenntnisurteil, sondern ein logisch einzelnes, subjektiv allgemeines und notwendiges ästhetisches Urteil ist.

Der entscheidende Unterschied ist aber dieser: daß das Gefallen am Schönen ein Bewußtsein der Zweckmäßigkeit für die Urteilskraft ist, das Erhabene aber als zweckwidrig beurteilt wird.

Dabei hat es eine doppelte Möglichkeit: Es kann zweckwidrig sein

1. in Bezug auf das Erkenntnisvermögen,
2. in Bezug auf das Begehrungsvermögen,
   woraus sich eine doppelte Art des Erhabenen,
   1. das Mathematisch-Erhabene,
   2. das Dynamisch-Erhabene

ergibt.

Wie dieser zweite Bezug auf das Begehrungsvermögen, den das Schöne nicht hat, für eine interesselose Beurteilung möglich ist, das muß die Analyse ergeben.

Nun ist Lust das Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit. Das Erhabene muß also als zweckwidrig zunächst eine Unlust hervorbringen. Gerade diese Unzweckmäßigkeit hat aber, wie sich zeigen wird, die eigentümliche Möglichkeit, für das Subjekt das zu Gesicht zu bringen, woran es ein notwendiges Gefallen hat, die Ideen der Vernunft. Diese sind das eigentlich Gefallende, von dem sich das Gefallen durch eine „Subreption" (§ 27; 329) auf den zweckwidrigen ästhetischen Gegenstand überträgt.

Das Erhabene findet sich zunächst in der Natur, „das derKunst wird immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt" (§ 23; 316). Warum das so ist, ist ein weiteres Problem für die folgende Analyse.

A. Das Mathematisch-Erhabene.

Das Mathematisch-Erhabene, dasjenige, welches durch den Bezug zur Erkenntnis bestimmt ist, behandelt Kant zuerst. Seine Analyse ist durch die des Schönen am meisten vorbereitet. Dies Erhabene soll zweckwidrig für das Erkennen sein.

„Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist.“ (§ 25; 319). „Groß-sein (magnitudo)“ besagt aber nicht eine „Größe sein (Quantitas)“ und „schlechtweg (simpliciter) sagen“, daß etwas groß sei, ist nicht sagen, daß etwas „schlechthin .... über alle Vergleichung (absolute non comparative).... groß“, sei (ebd.).

Was für ein Begriff ist dieser Begriff der Magnitudo und woher entspringt er?

Wenn wir eine Größe mathematisch bestimmen wollen, so kann das nur durch Vergleichung geschehen: etwas ist soviel mal so groß als ein anderes. Die Größe dieses anderen aber kann ebenfalls auf keine andere Weise bestimmt werden. Alle Größenbestimmung von „Erscheinungen“ kommt also niemals zu einem absoluten Begriff einer Größe, sondern bleibt notwendig im Vergleichen verhaftet (ebd.).

Nun kann ich aber auch etwas groß nennen, ohne zu messen, z. B. einen großen Menschen, einen großen Baum, ein großes Haus, wobei ich den Gegenstand mit „vielen anderer gleicher“ Art“ vergleiche, ohne doch den Vorrang des großen Gegenstandes unter ihnen begrifflich, das ist zahlenmäßig zu bestimmen.

Der Maßstab ist hier bloß ästhetisch, „weil er dem Urteil bloß subjektiv“ zu Grunde liegt. Diesen subjektiven Maßstab kann ich aber gleichwohl bei jedermann voraussetzen, weil die Möglichkeit, sich seine Erkenntnisse mitzuteilen, voraussetzt, daß, was mir in der bloß ästhetischen Vergleichung größer erscheint als ein anderes, auch andern so erscheinen muß. Der Maßstab, nach dem hier etwas vorzugsweise groß genannt wurde, kann dabei seinem Ursprung nach „empirisch“ sein. die mittlere Größe der Menschen, Häuser usw.

Das Erhabene aber ist ein so Großes, das gar keinen Vergleich möglich macht, „mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“ (ebd. 321). Was soll das aber besagen?

Alle mathematische Größenbestimmung ist, wie wir sahen, ein Messen des einen durch ein anderes. Die Größe dieses anderen kann auch nicht anders als durch ein neues Messen bestimmt werden. So kann alles Messen durch Zahlen niemals auf ein erstes Grundmaß zurückkommen. Schließlich ist also alles Bestimmen von Größen angewiesen auf die Anschauung, die das

Grundmaß gibt. Da ich bei einem Grundmaß stehen bleiben muß, so kann dieses nur ästhetisch, d. h. subjektiv in seiner Größe bestimmt werden (§ 26; 322).

„Nun gibt es zwar für die mathematische Größenschätzung kein Größtes (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche); aber für die ästhetische Größenschätzung gibt es allerdings ein Größtes" (ebd.).

Die ästhetische Größenschätzung nämlich beruht auf der Einbildungskraft, — und diese muß dabei zwei Handlungen vollziehen:

1. Auffassung (apprehensio),
2. Zusammenfassung (comprehensio äesthetica) (ebd.)

Um etwas in seiner Größe anzuschauen, muß ich es als extensiv verstehen und seine extensio gleichsam durchlaufen und in diesem Durchlaufen das Durchlaufene behaltend alles in einem Blick zusammenhalten.

„Mit der Auffassung hat es keine Not" (ebd.). Wenn die Einbildungskraft die Mannigfaltigkeit einer gegebenen Vorstellung durchläuft, so kann sie dabei beliebig fortfahren. Aber für die Zusammenfassung gibt es ein Maximum, über das sie nicht hinauskommen kann. Die Teilvorstellungen, die die Auffassung beibringt, können nämlich so viele sein, daß die Einbildungskraft sie nicht mehr in eins auffassen und gleichsam in einem Blick übersehen kann, weil,, wenn sie eine neue Teilvorstellung hinzunimmt, die alten, die sie dabei festhalten und mit den neuen zusammennehmen soll, schon wieder verlöschen.

Die Möglichkeit von Großheit die ohne Vergleichung ist, besteht also darin, daß etwas so groß sein kann, daß das Vermögen zu behalten und in diesem Behalten zu verbinden, das die Einbildungskraft auszeichnet, für ein gegebenes Großes nicht ausreicht.

Dies Große ist insofern unzweckmäßig für das Erkenntnisvermögen. Es ist aber zu beachten, daß dieser Begriff der Unzweckmäßigkeit scheinbar gar keinen Bezug auf den Verstand hat. Es genügt hier scheinbar der Bezug auf die Einbildungskraft allein, um das Bewußtsein solcher Unzweckmäßigkeit hervorzubringen.

Bevor wir darauf eingehen, noch eine Zwischenbemerkung:

Wenn das Erhabene durch solches Großes fundiert ist, so kann es eigentlich nur an der „rohen Natur.... bloß sofern sie Größe enthält“ in reiner Weise sich zeigen (§ 26; 324). Denn alle Kunst enthält einen Zweck, der nicht bloß die Form, sondern auch die Größe des Kunstwerks bestimmt, und von diesem Zweck kann in der Beurteilung der Größe nicht abgesehen werden Ebenso aber findet sich das Erhabene nicht an Organismen, an Tieren und Pflanzen, denn auch deren Beurteilung liegt immer ein Begriff des Zwecks dessen was sie sein sollen zu Grunde. Es ist aber derselbe Grund, der bei Lebewesen und Kunstwerken die Schönheit nur als anhängende verstehen ließ, der es unmöglich macht, die Erhabenheit in Reinheit an ihnen zu beobachten (ebd.).

Ein Gegenstand, dessen Beurteilung durch einen Begriff seines Zwecks bestimmt ist, kann nicht erhaben sein, sondern bloß „ungeheuer“; so ist er nämlich dann, „wenn er durch seine Größe den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet“ (ebd.). Das heißt aber, die dem Erhabenen entsprechende Bestimmung des Ungeheueren kann in der Kunst nicht auftreten, weil sie das Kunstwerk selbst vernichten würden. Die einzige Möglichkeit, die das Kunstwerk in dieser Richtung hat, ist das „Kolossalische“, — ein relativ Ungeheueres, eine Anschauung (d. h. ein anschaulicher Gegenstand), die für die Einbildungskraft nur „beinahe“ zu groß ist, die also den Zweck, der zum Kunstwerk notwendig gehört, bestehen läßt, aber durch die Erschwerung der Zusammenfassung für die Einbildungskraft die Größe selbst als relevantes Moment in das Kunstwerk mit hineinbringt (ebd.).

Es kann allerdings auf Grund des Charakters des Kunstwerks, daß es etwas darstellt, die Erhabenheit der Natur zum Dargestellten gehören, insofern ist eine „Übereinstimmung“ der Kunst mit der Natur in diesem Punkte möglich (§ 23; 316). Damit ist aber das Kunstwerk nicht selbst erhaben, sondern es bleibt schön. Es wäre nach den Kantischen Begriffen des Mathematisch-Erhabenen und Schönen auch völlig unmöglich, daß etwas zugleich erhaben und schön, d. h. zugleich zweckmäßig und unzweckmäßig für das Erkennen ist.

Das unvergleichlich Große zeigte sich als unzweckmäßig für

die Einbildungskraft und scheinbar ohne Rücksicht auf den Verstand. Es ist aber zu fragen, wie das Bewußtsein solcher Unzweckmäßigkeit denn eigentlich zustande kommt?

Offenbar ist doch dies Bewußtsein einer Unzweckmäßigkeit nicht das Bewußtsein eines Unangenehmen, das rein auf Empfindung beruht, sondern ein solches, das aus einer „Beurteilung", einer Reflexion, der Urteilskraft entspringt.

Um sich nämlich dessen bewußt zu werden, daß gegebene Vorstellungen, die die Auffassung durchläuft, nicht zu einer Einheit der Anschauung zusammengefaßt werden können, muß doch dies Mannigfaltige in irgendeiner Weise schon als eines verstanden sein, denn woher sollte sonst überhaupt die Forderung der anschaulichen Zusammenfassung entspringen? Dies notwendige Verstehen der Einheit leistet der Verstand. Auch ohne Zahlbegriffe hat er die Möglichkeit, beliebige Schritte der Auffassung der Einbildungskraft zusammenfassend das Aufgefaßte als Einheit zu begreifen, — ganz unabhängig davon, ob diese Einheit auch als Einheit der Anschauung möglich ist, oder nicht.

„Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung" (ebd. 325/6).

Das Bewußtsein davon, daß dasjenige, was ich begrifflich als eines erkenne, auch sofern es gegeben ist, ganz gegeben sein muß, führt zu der Forderung, sich diese Ganzheit anschaulich zu vergegenwärtigen. Nicht einmal vor dem Unendlichen, wie Raum und Zeit, macht die Vernunft dabei Halt, und es bedarf eigener und schwieriger Untersuchungen, das Recht und Unrecht dieses Anspruchs auseinanderzusetzen und zu begründen. (S. die „transzendentale Dialektik" in der Kritik der reinen Vernunft.)

„Das Unendliche aber ist schlechthin groß" (§ 26; 326). Es ist nun eigentümlich, daß es als Ganzes überhaupt gedacht werden kann. Denn solches Denken übertrifft allen Maßstab der Sinne. Es gibt nämlich kein Sinnliches, das in einer Anschauung zusammengefaßt, dazu dienen könnte, das Unendliche auszumessen. Denn dazu mußte zwischen diesem Anschaulichen

und dem Unendlichen ein in Zahlen angebbares Verhältnis bestehen, was unmöglich ist (ebd.).

Die Unendlichkeit aber ist „das eigentliche unveränderliche Grundmaß der Natur, das Ganze derselben.... als Erscheinung" (ebd. 327).

Dieses „Grundmaß" ist aber als „Maß" d. h. als Begriff des Verstandes, mit dem er die Größe der Natur erkennen könnte, ein „sich selbst widersprechender Begriff.... wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende" d. h. wegen der Unmöglichkeit die Größe dieses Grundmaßes ästhetisch zu schätzen (ebd.).

Nun ist aber die ästhetische Großheit, wie sie oben bestimmt wurde, geeignet, sich eine Art Versinnlichung dieser Unendlichkeit der Natur, die wir notwendig denken müssen, zu verschaffen. Bei einem solcherweise Großen kommt nämlich der Verstand, der das Aufgefaßte der Einbildungskraft begreift, in Widerspruch mit der Einbildungskraft, sofern an sie der Anspruch der Zusammenfassung des Gegebenen gemäß dieser gedachten Einheit gestellt wird, welchen Widerspruch die über dies Verhältnis der beiden Vermögen reflektierende Urteilskraft als unzweckmäßig in einem Gefühl der Unlust erfaßt. Gerade diese zurückschlagende Wirkung des Gegebenen auf das Vermögen der Einbildungskraft aber ist eine Art Versinnlichung des Begriffs der Natur als unendlicher, der alle Erfahrung, d. h. alle sinnlich-verstandesmäßige Objekterkenntnis, übersteigt, der also eine Idee der Vernunft ist.

Diese Idee der Natur in ihrer Totalität ist nun, wie Kant in der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft zu zeigen unternimmt, notwendig widerspruchsvoll, wenn er die Natur als Erscheinung betreffen soll, er kann deshalb bloß das übersinnliche Substrat derselben meinen.

Das in Hinsicht auf die Erkenntnis unzweckmäßige, ästhetisch Große, hat also die Eigentümlichkeit, gerade durch diese Unzweckmäßigkeit so etwas wie eine Versinnlichung der Idee der übersinnlichen Natur hervorzubringen. Deswegen kann Kant von einer Zusammenstimmung von Einbildungskraft und Vernunft, beim Erhabenen, im Gegensatz zu einer solchen von Einbildungskraft und Verstand beim Schönen reden.

Es ist aber noch aufzuklären, worin diese auf einer Unzweckmäßigkeit beruhende Zweckmäßigkeit denn besteht. Beim Schönen war es das apriorische Prinzip der Urteilskraft selbst, welches die Beurteilung des Spiels der Erkenntniskräfte bestimmte. Warum aber ist die Großheit des Gegebenen, die eine Art von Versinnlichung von Ideen erlaubt, zweckmäßig? Welches ist hier der Zweck?

Dieser Zweck ist hier „das Gesetz der Vernunft", das „die Idee der Zusammenfassung einer jeden Erscheinung in die Anschauung eines Ganzen" auferlegt (§ 27; 328), als „über das größte Vermögen der Sinnlichkeit" überlegene „Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen" (ebd. 329).

„Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung" (ebd. 328). Nun sind wir uns beim ästhetisch Großen einer solchen Unangemessenheit bewußt, sofern unser Vermögen der Zusammenfassung in der Einbildungskraft dem Gesetz der Vernunft unangemessen ist. Die ästhetische Größe der Natur offenbart die Schranken der Erkenntnisvermögen zu seiner Erfassung, aber zugleich damit eine Bestimmung der Erkenntnisvermögen, die alles Sinnliche prinzipiell übersteigt, — der gegenüber auch das ästhetisch Große gering ist. Dieser eigenen Vernunftbestimmung sind wir uns im Gefühl der Achtung bewußt.

Diese Achtung für unsere eigene Vernunftbestimmung aber überträgt sich auf den Gegenstand der Natur, der durch seine ästhetische Großheit dies Gefühl veranlaßt, — der deswegen erhaben heißt. Es sind also eigentlich überhaupt nicht die Dinge der Natur, die erhaben sind und „Achtung" hervorrufen, sondern es ist „die Idee der Menschheit" im Subjekt (§ 27; 329). „Man sieht, ... daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurteilung diese Stimmung veranlaßt, müsse gesucht werden" (§ 26; 327). „So kann der weite, durch Stürme empörte Ozean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist gräßlich; und man muß das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist" (das.; 317).

Wie die Lust am Schönen enthält also auch die am Er-

habenen eine Beziehung auf das Übersinnliche, sowohl der Natur, dessen Versinnlichung gleichsam durch das Große sich vollzieht, als des Subjekts, worin die Vernunftforderung auf Totalität sich gründet. Aber hier wird nicht das Übersinnliche der Natur als zweckmäßig beurteilt, sondern das Übersinnliche des Subjekts ist selbst der eigentliche Gegenstand des Gefallens (der Achtung), das nur durch eine „Verwechslung" — wenn auch eine a priori notwendige — auf den Naturgegenstand übertragen wird (§ 27, 329).

Weil das Gefallen am Erhabenen eine Lust ist, die in einer Unlust gründet, deshalb wird der Zustand des Gemüts hier als „Bewegung" bezeichnet, als „schnell-wechselndes Abstoßen und Anziehen eben desselben Objekts" im Gegensatz zu der „ruhigen Kontemplation" des Verweilens beim Schönen (§ 27; 329).

B. Das Dynamisch-Erhabene.

Das Erhabene hat eine zweite Möglichkeit zu sein, die dem Schönen abgeht: es kann eine Beziehung haben nicht auf das Erkenntnisvermögen, sondern auf das Begehrungsvermögen, den Willen.

Daß dasjenige, was die Sinne geben, zum Willen zweckmäßig sei, kann zweierlei bedeuten:

1. daß es zu unsern Neigungen zusammenstimmt. Solches ist z. B. das Angenehme, aber auch das Nützliche, sofern es nützlich ist in Bezug auf eine Neigung. Wie aber daran ein interesseloses Wohlgefallen bestehen sollte, das ist nicht einzusehen. Wenn solche Zusammenstimmung gefällt, so kann das geschehen, weil eben die Neigungen unsere Neigungen sind und das Gefallen bestimmen. Solches Gefallen ist aber nicht interesselos. Hier hat also das Schöne keinen Raum.

2. kann die Zusammenstimmung eine solche mit der eigenen übersinnlichen Bestimmung sein. Diese ist in der Tat in der Idee des höchsten Gutes postuliert. Aber auch das Gefallen an solcher Zusammenstimmung ist nicht interesselos. Im Gegenteil ist das Interesse an der eigenen übersinnlichen Bestimmung das höchste überhaupt denkbare. Auch das Gefallen an solcher Zusammenstimmung der Natur zu unserm Willen ist kein Gefallen am Schönen. Der einzige Zusammenhang, den das Schöne

mit dieser Zusammenstimmung hat, ist, wie sich zeigte, eine Analogie des Schönen mit ihr, die gerade auf Grund des Interesses an der Zusammenstimmung der Natur zum aus reiner Vernunft bestimmten Willen ein Interesse am Schönen hervorbrachte.

Die Zweckmäßigkeit der Natur zum Willen kann also gar kein interesseloses Gefallen hervorbringen.

Anders aber beim Erhabenen. Die Zweckwidrigkeit eines Naturgegenstandes gegen das Begehrungsvermögen gibt die Möglichkeit ab, für ein Gefallen an diesem Gegenstande als erhaben. Wie ist das zu verstehen?

Die Natur und der Mensch, sofern er als Wollender in der Natur und an den Gegenständen der Natur handelt, lassen eine gleichartige Bestimmung zu, nämlich die der „Macht".

„Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist" (§ 28; 332). Dies Vermögen hat der Mensch, sofern er in seinen Handlungen die Hindernisse, die ihm andere Menschen und die Natur legen, überwindet und seine Handlungen gegen sie durchsetzt. Dies Vermögen kann aber auch der Natur zugesprochen werden, wenn das, was sich einer Bewegung einer Naturkraft in den Weg stellt und von ihr überwunden wird, als Hindernis verstanden wird. Daß Macht und Hindernis bei der Handlung eines Menschen und bei der blinden Naturbewegung etwas ganz verschiedenes bedeuten, darauf kommt es Kant hier nicht an.

Eine Macht ist „Gewalt", wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht, überlegen ist" (ebd.). Die Natur als Macht ist ein Gegenstand der Furcht (ebd.). Das, was gefürchtet wird nämlich ist ein solches „Übel", dem wir uns im Widerstande nicht gewachsen fühlen (ebd.). Da aber der Widerstand die Möglichkeit bietet, an seiner Größe die Größe einer Gewalt (als Macht) zu beurteilen, so kann das Gefühl der Furcht, zu dem das Bewußtsein der Größe unseres möglichen Widerstandes gehört, die Größe einer Macht ohne Begriff zum Bewußtsein bringen. Die Furcht ermöglicht also eine ästhetische Größenschätzung.

Erhaben ist nun die Natur als Macht, die keine Gewalt über uns hat, sofern wir uns ihrer ohne Begriff (im bloßen Gefühl

der Furcht) bewußt sind. Nun kann aber die Macht als solche, die nicht Gewalt ist, nicht in einer wirklichen Furcht erschlossen werden. Denn in ihr ist die Macht Gewalt über uns, und der gegenüber ist eine interesselose Betrachtung nicht möglich, weil Furcht eine Bestimmung des Interesses ist, denn wer sich fürchtet, flieht den Gegenstand der Furcht. Das Fliehen vor einem Gegenstande ist aber ein durch Interesse bestimmtes Verhalten zu ihm.

Nun kann aber die Furcht auch so modifiziert sein, daß sie nicht das Interesse bestimmt, sondern bloß noch erschließende Funktion hat. Wir können uns eine „Macht", die über uns keine Gewalt hat, die also nicht furchtbar ist, weil sie uns nicht bedroht, — als furchtbar „denken" (wie Kant sagt), ohne uns wirklich vor ihr zu fürchten, wobei dies „Denken" aber keine begriffliche Funktion hat, sondern eben dies bedeutet, daß die Furcht gegenüber einer Macht, die uns nicht bedroht, zum bloßen Erschließen der Größe der Macht sich modifizieren kann. Das Subjekt versetzt sich in der Einbildung gleichsam in die Bedrohung und läßt sich darin von der Furcht die Größe der Macht erschließen, wobei die Furcht nicht den Willen bestimmt, weil das Subjekt sich bewußt bleibt, in Sicherheit zu sein.

Inwiefern kann solche modifizierte Furcht Erhabenheit erschließen?

Solche furchtbaren Gegenstände sind „erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können" (§ 28; 333). Es zeigt sich uns nämlich im Bewußtsein unserer Ohnmacht gegenüber der Natur, sofern wir ihr physisch widerstehen wollten, zugleich unsere Unabhängigkeit von ihr, die darin besteht, daß alle ihre Gewalt nicht imstande ist, die „Menschheit in unserer Person" zu erniedrigen (ebd.).

Die größte physische Gewalt hat nicht die Möglichkeit, uns zu unterwerfen, „wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme" (ebd. 334). Die Furchtbarkeit der Natur zeigt dem Menschen seine Freiheit, die Möglichkeit, sich durch das Gesetz reiner Vernunft bestimmen zu

lassen und sich durch keine Gewalt, und mag sie ihn physisch vernichten, davon abbringen zu lassen.

Daß die Bedrohung, die solches zeigen kann, keine wirkliche, sondern eine bloß gedachte ist, hebt diese Möglichkeit nicht auf, denn es kommt hier nur an auf eine derartige „Bestimmung unseres Vermögens, sowie die Anlage zu demselben in unserer Natur" (ebd.), also nur darauf, die Möglichkeit solcher Selbstbestimmung sichtbar zu machen.

Deshalb ist auch das Subjekt in wirklicher Furcht nicht imstande, Erhabenheit zu beurteilen. Denn was es fürchtet, flieht es, und sofern es dann die Möglichkeit entdeckt, als freies sich durch das Gesetz der reinen Vernunft bestimmen zu lassen und solcherweise aller Gewalt überlegen zu sein, — so ergreift es diese Möglichkeit im Handeln oder gibt sie auf. Zum ästhetischen Betrachten hat es da keine Zeit.

In der modifizierten Furcht der Sicherheit besteht freilich auch das Interesse an der Freiheit, aber eben auf Grund dieses Interesses gefällt dasjenige Furchtbare, was die Bestimmung zur Freiheit sichtbar werden läßt, und zwar ohne Interesse, d. h. ohne daß das Furchtbare selbst Gegenstand eines auf es selbst gerichteten Interesses wäre.

Freilich spricht Kant auch beim Dynamisch-Erhabenen (wie beim Mathematisch-Erhabenen) die Erhabenheit primär der Idee der Menschheit zu, und dem erhabenen Gegenstand der Natur erst durch Übertragung. Das vergrößert nun noch die Schwierigkeit, die es überhaupt bietet, das Gefühl der „Achtung" als interesseloses Wohlgefallen zu verstehen. Wenn es schon naheliegt, ein Wohlgefallen an einem Gegenstand, das darin gründet, daß es die übersinnliche Bestimmung des Subjekts zeigt, deswegen, weil an dieser Bestimmung das größte Interesse hängt, selbst als interessiert zu kennzeichnen, so muß noch vielmehr die Achtung vor der eigenen Bestimmung ein äußerst interessiertes Gefallen sein.

Es ist die Frage, wie weit überhaupt das von Kant als „Erhabenheit" angezeigte und analysierte Phänomen als ästhetisches verstanden werden kann, oder ob es nicht vielmehr ein ethisches Phänomen ist.

II. Teil: Versuch einer Kritik der Kantischen Grundthesen und Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der ästhetischen Phänomene.

Wir haben im ersten Teil unserer Arbeit, die Interpretation der Kantischen Ästhetik so weit gebracht, daß wir jetzt eine Kritik der grundsätzlichen Position Kants versuchen können.

Diese Kritik soll nicht Widersprüche und Unstimmigkeiten der Kantischen Analyse nachrechnen, sondern an Hand einer systematischen Interpretation der Sachen selbst Kants Grundvoraussetzungen, über die er selbst nicht mehr diskutiert, in die Erörterung ziehen.

Diese Kritik vollzieht sich in einer doppelten Fragerichtung

1. nach dem Verhalten des Subjekts, in dem es Schönes erfaßt, in dem ihm überhaupt Schönes begegnen kann, nach dem ästhetischen Verhalten, (1. Abschnitt),

2. nach dem Phänomen und Begriff der Schönheit (2. Abschnitt).

1. Abschnitt: Das ästhetische Verhalten.

A. Die Grundthese Kants.

Ist von einem „ästhetischen Verhalten" als bei einem besonderen Verhalten des Subjekts bei Kant überhaupt die Rede?

Unter diesem Namen freilich nicht, faktisch aber trotzdem, denn dasjenige Verhalten des Subjekts, das Kant als „Beurteilung" (Reflexion) bestimmt, ist das eigentümliche Verhalten des Subjekts in dem allein Schönes ihm begegnen kann.

Jedes Verhalten des Subjekts ist mit einem Terminus der Phänomenologie gesprochen „intentional", d. h. es ist ein Verhalten des Subjekts zu etwas. Es kann also in jedem Verhalten unterschieden werden zwischen dem Wozu des Verhaltens und der spezifischen Verhaltungsweise. Kant kennt

diese spezifische Struktur der Intentionalität nicht ausdrücklich, er muß aber ständig von ihr Gebrauch machen.

Welches ist das Wozu des ästhetischen Verhaltens als „Beurteilung"? Wozu verhalte ich mich, wenn ich Schönheit beurteile?

Kant gibt auf diese Frage eine doppelte Antwort, welche Doppelung eben in dem Nichtsehen der Intentionalität gründet.

Das, wozu ich mich verhalte, sind

1. die Affektionen, gegebene Vorstellungen der Sinne als Zustände meiner eigenen Subjektivität. Sofern ich mich zu diesen aber nicht als solchen verhalte, sondern sofern sie Bezug haben auf Erkenntnis, bedeutet das, ich verhalte mich
2. zu dem Affizierenden, zu dem Übersinnlichen, dem Ding an sich, das die Affektionen in mir bewirkt, das mich affiziert. Dieses Übersinnliche ist es, welches im Geschmacksurteil als zweckmäßig ohne Zweck beurteilt wird.

Wie entspricht diese Interpretation dem phänomenalen Tatbestand?

Daß die erste Antwort nicht haltbar ist, leuchtet leicht ein. Nenne ich doch nie mein Sehen oder Hören schön, sondern eine Landschaft, ein Bild, den Gesang der Vögel oder ein Gedicht. Also nicht Zustände meines Subjekts sind das Wozu des ästhetischen Verhaltens, sondern das, was mir in solchen „Zuständen" begegnet, Seiendes der Welt.

Ist aber dieses Seiende das gänzlich unerkennbare Kantische Ding an sich? Offenbar ist es doch gerade das, was ich von den Dingen erfahre, was sie mir „sagen" (wie man sich ausdrückt), was die Dinge schön nennen läßt. Die zweite Antwort allein trifft auch nicht das Phänomen.

Beide Antworten für sich genommen sind nicht haltbar. Was leisten sie zusammen? Sind die Affektionen im Subjekt als bewirkt vom affizierenden Ding an sich das, wozu sich das Subjekt im ästhetischen Verhalten verhält? Das ist offenbar die Meinung Kants.

Diese Zusammensetzung macht aber ihre Teile nicht deutlicher, als sie einzeln sind. Das Ding an sich bleibt das unerkenn-

bare, völlig fremde Übersinnliche, und die Affektionen bleiben Zustände des Subjekts. Das Ding an sich hat nur die Funktion diese Zustände hervorzubringen und ihre Selbigkeit in Hinsicht auf das, worauf die Beurteilung geht, bei verschiedenen Subjekten zu garantieren. Ist es aber wahr, daß ich mich im ästhetischen Verhalten einerseits (in der ästhetischen Beurteilung) zu Zuständen meines Subjekts, andererseits (im Geschmacksurteil) zu einem unbekannten Ding an sich, welches diese Zustände bewirkt, verhalte?

Verhalte ich mich nicht vielmehr von Anfang an immer zum schönen Seienden, das ich sehe oder höre, und niemals zu irgendwelchen Zuständen meiner selbst?

Wir müssen also erneut fragen: Wozu verhalten wir uns im ästhetischen Verhalten?

Wie bestimmt Kant die Verhaltungsweise des ästhetischen Verhaltens? Die Antwort, die Kant auf diese Frage gibt, enthält zugleich den Grund für die Antwort auf die vorige Frage. Das ästhetische Verhalten bestimmte Kant als „Beurteilung". Was aber bedeutet diese Antwort?

Die Beurteilung bezog sich auf die Affektionen, sofern sie für jedes Subjekt dasselbe sind, und das besagte für Kant, sofern sie Bezug haben auf Erkenntnis. Die Beurteilung selbst wurde ebenfalls bestimmt durch ihren Zusammenhang mit der Erkenntnisfunktion der Urteilskraft. Die Affektionen als gegebene Voraussetzungen der Erkenntnis werden in der Beurteilung bezogen auf die Erkenntnisvermögen: Einbildungskraft (Sinnlichkeit) und Verstand. Erkenntnis ist für Kant der allein mögliche nicht praktische Bezug auf gegebene Affektionen, der eine intersubjektive Notwendigkeit bei sich führt. Gerade durch diese Notwendigkeit bestimmt Kant die Objektivität der Erkenntnis, d. h. ihren Bezug auf einen Gegenstand. Wir sind diesen Zusammenhängen im ersten Teil unserer Arbeit nachgegangen.

Kant bestimmt also das ästhetische Verhalten von der Erkenntnis her. Sofern es aber doch etwas anderes ist als Erkenntnis, wird es bestimmt als ein Noch-nicht-Erkennen. Das ästhetische Verhalten ist ein solches, das sich auf das bezieht, woraus als Gegebenem die Erkenntnis entspringt, dieses auf die Vermögen

bezieht, die die Erkenntnis hervorbringen, das aber doch keine Erkenntnis ist, sondern ein bloßes „Spiel" mit demjenigen, was zur Erkenntnis gehört. Deshalb nun kann auch das Wozu dieses Verhaltens nichts anderes sein als die gegebenen Erscheinungen, die Kant versteht als Zustände des Subjekts, denn von ihnen nimmt die Erkenntnis ihren Ausgang. Es kann kein erkanntes Objekt das sein, zu dem sich das Subjekt im ästhetischen Verstehen verhält, denn Objekte werden erst in der Erkenntnis erschlossen. Die ästhetische Beurteilung liegt aber notwendig vor der Erkenntnis. Im ästhetischen Verhalten kann deshalb nichts erkannt werden, und sofern in ihm etwas erkannt wird, ist ein Verhalten nicht ästhetisch. Denn die ästhetische Beurteilung richtet sich nicht auf das erkannte Objekt, sondern auf die gegebenen Vorstellungen, durch welche das Objekt erkannt wird.

Aber ist das wahr? Gehört es nicht gerade oft zum ästhetischen Verhalten, daß etwas, jedenfalls in gewissem Grade, „erkannt" werden muß, soll überhaupt seine Schönheit erfahren werden können?

Um die Schönheit eines Hauses zu erfassen, ist es nötig, es als Haus zu erkennen. Oder, um ein Beispiel zu nehmen, das die Gegenprobe erlaubt: Bei manchen modernen Gemälden kann es einem zustoßen, daß man das dargestellte Sujet nicht gleich erkennt. Solange das nun nicht der Fall ist, hat man (unter Umständen, es gibt auch Gegenbeispiele) nur ein buntes Gewirr von Farben und Linien vor sich. Erst durch das Erkennen des Gegenstandes ist es möglich, die Schönheit des Bildes zu erfassen.

Auf die Schwierigkeiten, in die Kants Analyse bei der „anhängenden Schönheit" kommt, bei der eine Erkenntnis die ästhetische Beurteilung mitbestimmt, haben wir schon hingewiesen. (S. 63 dieser Arbeit.) Daß aber die Erfassung eines Schönen als schön von einer Erkenntnis abhängen kann, das ist von Kant überhaupt nicht gesehen worden.

Wenn Kant darin Recht haben sollte, daß nicht das begrifflich-wissenschaftlich bestimmte „Objekt", der Gegenstand ist, den wir schön nennen, folgt daraus schon, daß die Schönheit eine Bestimmung der „Erscheinung" einer blinden Anschauung, oder gar eines Zustandes des Subjekts ist?

Für Kant folgt das wirklich, auf Grund einer These, die seiner wie der ganzen neueren Philosophie seit Descartes zu Grunde liegt:

Zunächst ist das Subjekt bei seinen eigenen Zuständen, in seine eigene Sphäre eingeschlossen, es bedarf erst eines eigenen Unternehmens, um von dort zur Welt, zu den „Objekten" hinauszukommen, und dieser Weg ist das Erkennen. Erkennen aber ist eigentlich wissenschaftlich-begriffliches Erkennen. Alle andern Arten des Erkennens sind bloß weniger deutliches, aber sonst gleichartiges, Erkennen, oder Beziehen solchen Erkennens auf Antriebe des Willens.

B. Das ästhetische Verhalten als Weise des In-der-Welt-seins und die Frage nach seinem Verstehen.

Die obige These stellt das Subjekt vor eine Aufgabe, die es faktisch niemals zu übernehmen hat und nie übernehmen kann, denn das Subjekt, das „Dasein" ist immer schon „in der Welt".[1]) Zum Sein des Daseins, der „Existenz" gehört das „In-der-Welt-sein" (SuZ: § 12, S. 52f., § 69; 350). Das theoretisch-wissenschaftliche Erkennen wie das praktische und auch das ästhetische Verhalten sind alle schon je verschiedene Weisen des In-der-Welt-Seins, verschiedene Weisen des „Umgangs" mit „innerweltlich" Seiendem (SuZ § 15; 67). Es ist also nicht so, daß das theoretische Erkennen erst die Welt beischaffen müßte, auf die sich dann ein praktisches oder ästhetisches Verhalten beziehen könnte.

Das In-der-Welt-Sein ist kein Sinn eines Dinges in einem an-

---

[1]) Die folgenden Analysen machen weitgehenden Gebrauch von der philosophischen Arbeit Heideggers. (Vergl. Sein und Zeit I. Halle 1927). Es werden nicht bloß „Resultate" dieser Forschungen im folgenden Abschnitt „angewendet", sondern unsere ganze Arbeit beruht in ihrer Möglichkeit auf ihnen. Zur Terminologie sei bemerkt: „Dasein" meint bei H. das Seiende Mensch, „Existenz", dessen Sein. Bei Kant dagegen bedeutet „Dasein=Existenz=Wirklichkeit" dasjenige, was H. als „Vorhandensein" bezeichnet. Die im folgenden referierten Bestimmungen des Daseins sind keine „Eigenschaften", die am Menschen konstatiert werden, die aber ebensogut auch fehlen könnten, sondern „ontologische" Bestimmungen des Seins des Daseins, d. h. „Existenzialien". (SuZ, § 9; 44). Auf das Methodische kann hier nicht eingegangen werden.

dern, sondern ein Die-Welt-haben, es gehört wesentlich zu ihm eine „Entdecktheit" der Welt (SuZ § 12; 55). Es ist also nicht erst das wissenschaftliche Erkennen, das die Welt entdeckt, vielmehr ist die Entdecktheit der Welt schon vorausgesetzt dafür, daß überhaupt ein wissenschaftliches Entdecken von Seiendem in der Welt möglich ist. (SuZ § 13; 59). Entdecktheit gehört nicht bloß zum wissenschaftlichen Erkennen, sondern ursprünglich zu jeder Verhaltung zur Welt, mag es sein, welche es wolle.

Es entsteht für uns also die Aufgabe, das ästhetische Verhalten als Weise des In-der-Welt-seins zu verstehen.

Zur vorläufigen Orientierung deuten wir zunächst einige ontologische Grundbestimmungen der „Existenz" an, die wir thesenartig aneinanderreihen, ohne uns auf eine nähere Diskussion einzulassen. Auch auf die Vollständigkeit der Reihe der hier gegebenen Bestimmungen kommt es nicht an. Wir heben das Dasein, wie es durch die betreffenden Existenzialien jeweils bestimmt wird, dabei ab gegen ein bloß vorhandenes Ding, wie z. B. einen Stuhl oder einen Stein.

1. Das Sein des Daseins ist „In-der-Welt-sein". Das bedeutet kein Sein eines Dinges in einem andern, wie ein Kleid im Schrank, sondern ein Da-sein der Welt für das Dasein, ein Haben der Welt, wozu eine Entdecktheit mitgehört. Welt ist dabei nicht das All des innerhalb der Welt Vorhandenen, als einer Summe von Seiendem unter dem auch Dasein vorkommt, sondern das „worin" ein faktisches Dasein als dieses „lebt". Die Welt ist zumeist die eigene (häusliche) Umwelt, — aber auch die öffentliche gemeinsame Wir-Welt, in der wir zusammen sind. Diese Welt in ihrer Weltlichkeit entspringt nicht als nachträgliche Summe aus einer Beziehung des Daseins zu anderm Seienden, sondern solche Beziehung ist als solche zu „innerweltlich" Seiendem erst auf dem Grunde der Welt als eines a priori zum Dasein gehörigen Strukturmomentes möglich (SuZ § 14; 64). Die Welt ist also nicht die „Natur". Natur ist vielmehr bestimmtes Seiendes, das dem Dasein innerweltlich begegnen kann, das aber verstanden wird als ein solches, zu dem es nicht notwendig gehört, daß es innerweltlich ist. „Innerweltlich" ist also ein Seiendes, das in der Welt, in der das Dasein existierend ist, ihm begegnet, das aber nicht selbst zu existieren braucht, das bloß „vorhanden" sein kann.

2. Das Sein des Daseins ist je meines (SuZ § 9:41). Ein Dasein ist also nicht zu verstehen als Fall, Exemplar einer Gattung, wie ein Exemplar der Gattung Stuhl, sondern Dasein bin je ich, oder bist du.

3. Im Sein des Daseins verhält sich dieses zu sich selbst. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. (SuZ § 9; 42). Das Sein des Daseins ist „Sorge" (SuZ § 39f;180f.). Einem vorhandenen Ding kann es überhaupt um nichts gehen, weil es bloß vorkommt, aber nicht zu sich selbst sich verhalten kann, weil es überhaupt nicht für sich da ist, wie das Dasein. Dagegen haben Lebewesen allerdings ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst. Auch dem Lebewesen geht es um sein Sein, aber so, daß es von dem Seinkönnen darum es ihm geht, getrieben wird, ohne daß es über sein Seinkönnen als Möglichkeit verfügt wie das Dasein. Das Dasein verhält sich zu seinem Sein als Möglichklicheit, und sofern Dasein als solches sich zu sich Verhalten ist, ist es je seine Möglichkeit (ebd.). — Ein Ding hat bestimmte Möglichkeiten dessen, was mit ihm passieren kann, bzw. dessen, was es nicht notwendig ist, aber sein kann. Aber diese Möglichkeiten gehören nicht so zu ihm, daß es sich zu sich selbst als Möglichkeiten Habendem verhielte. Die Möglichkeit, die ein Ding hat, ist ein bloßes Noch-nicht-Wirkliches. Dasein ist seine Möglichkeit gerade als Möglichkeit. Die Möglichkeit ist hier kein bloßes Noch-Nicht, sondern gerade ein Schon. Das Dasein ist je schon, was es sein kann.

4. Das Sein des Daseins ist Mitsein mit andern. Diese Andern sind auch mit mir da. Das besagt: Ich bin mit ihnen in derselben Welt. Wir haben die Welt, in der wir sind, gemeinsam und wir sind für einander da. Die Welt, die ich mit den andern teile, ist Mitwelt. Das Sein der Andern ist Mitdasein (SuZ § 26: 117). Zwei vorhandene Dinge, zwei Stühle, die nebeneinander stehen, haben weder eine Mitwelt, weil keine von ihnen überhaupt nurch In-der-Welt-sein bestimmt ist, noch ist aus demselben Grunde und weil keiner von beiden für sich selbst da ist, der eine Stuhl für den andern da. Sie kommen bloß nebeneinander vor. Ebenso kann nicht Dasein mit bloß Vorhandenem mitsein, weil Mitsein nur mit solchem möglich ist, was für sich selbst sein kann. Sofern aber Lebendes wie Dasein

in gewisser Weise für sich selbst ist, und Dasein für Lebendes da sein kann, so kann Dasein auch mit Lebewesen mitsein, mit Haustieren z. B.

Dem Dasein geht es um sein Sein. „Als Mitsein ‚ist' aber das Dasein wesenhaft um willen Anderer." Die anderen stehen in der „Fürsorge" (§ SuZ 26; 123). Das gilt auch dann, wenn sich das Dasein an die Andern nicht kehrt, denn solches sich nicht Kehren ist nur ein privativer Modus der Fürsorge. Soweit Dasein auch mit Lebendem mitsein kann, kann es auch um willen seiner sein. Ein Mensch kann mit einem Tier Freund sein.

Dieser kurze Aufriß mag hier genügen. Einiges hier Angezeigte, sofern es für unsere Aufgabe wichtig ist, wird in der Folge noch näher expliziert werden.

Das Dasein bewegt sich faktisch in verschiedenen Weisen des In-der-Welt-seins, zumeist so, daß es darin bei innerweltlich Seiendem ist, an das es hingegeben ist. Zunächst und zumeist verhält sich das Dasein in praktischen Weisen des In-der-Welt-seins, Bestellen, Verwenden, Zutunhaben, Herstellen und entsprechenden defizienten Weisen wie Versäumen, Verzichten, Ausruhen, usw. Diese Verhaltungen werden bestimmt als „Besorgen" (SuZ § 12; 57).

Neben dem Besorgen bewegt sich das Dasein aber auch in andern Weisen des „Umgangs" mit „innerweltlich" Seiendem, dem theoretischen Erkennen, dem ästhetischen Verhalten, und vielleicht noch in andern Weisen.

Es ist nicht erst das theoretische Erkennen, was das Subjekt zum Seienden brächte, und das alle andern Verhaltungen in Dienst stellen müßten, sondern jede Verhaltung hat schon ihre spezifische „Sicht", ihr „Verstehen", die nicht das theoretische Sehen und Verstehen zu sein brauchen.

Wir versuchen das ästhetische Verhalten und sein Verstehen abzuheben, gegen das praktische und das theoretische Verhalten.

C. Das Verstehen des besorgenden Umgangs.

Auf die Frage, wozu sich im besorgenden In-der-Welt-sein das Dasein verhält, erscheint als nächste selbstverständliche Antwort gegeben: zu den Dingen. Aber diese scheinbare Selbstverständlichkeit birgt eine Vormeinung. Es ist damit nämlich

der Aspekt vorgegeben, als wären es einzelne, isolierte Sachen von bestimmten Eigenschaften, zu denen und zu dessen Summe sich das Dasein verhält.

Die Dinge, mit denen das Dasein faktisch zunächst und zumeist umgeht, sind „Zeug" (Nähzeug, Schreibzeug usw.). Ein Zeug aber ist nie ein einzelnes Ding, ein Zeug gibt es genau genommen überhaupt nicht, sondern alles Zeug, womit wir umgehen, begegnet in einem Zeugzusammenhang. Ein Zeug ist, „etwas, um zu...." (zum Nähen, zum Schreiben usw.). Zum Zeug gehört also Verweisung, und in solchen Verweisungen ist das Zeug nicht isoliert, sondern steht jeweils in einer Zeugganzheit, aus der sich das Umzu des einzelnen Zeuges bestimmt, z. B. aus der Zeugganzheit einer Werkstatt das Umzu des einzelnen Werkzeuges (SuZ § 15f; 66f.).

Im Umgang mit solchem Zeug ist das Dasein kein blindes agens, das etwas bewirkt. Es sieht, was es tut. Aber dieses „Sehen" ist kein theoretisches Erfassen, kein Beobachten vorhandener Dinge, die es umgeben, sondern diese Sicht bewegt sich gerade in dem, was das Zeughafte ausmacht, in den Verweisungen. Ein bloßes Betrachten der Dinge käme nie dahin, sie als Zeug zu erfassen. Die spezifische Sicht des besorgenden Umgangs ist die „Umsicht" (SuZ § 15; 69). Die Umsicht sichtet das Zeug in seinem spezifischen Zeug-sein, in seiner Zuhandenheit. Zuhandensein ist die Seinsart des Zeuges, in der es ursprünglich begegnet. In dieser Seinsart begegnen nicht bloß die Gebrauchsdinge, die von Menschen hergestellt sind, sondern ebenso ursprünglich die Natur. Im Zusammenhang des Besorgens begegnet ständig solches, das schon vorliegt, womit der Zusammenhang des Herstellens, Veränderns usw. als demjenigen rechnet, was schon fertig ist, was sich selbst gemacht hat, die Natur der Naturprodukte, das „Material", das sie liefert, die „Kräfte", die sie bereitstellt (SuZ § 15; 70).

Diese zuhandene Natur ist weder die Natur der Naturwissenschaft, die beobachtet, erforscht und gemessen wird, noch die Natur, deren Schönheit das Dasein erfreut. Daß auch diese beiden „Naturen" nicht identisch sind, wird sich noch zeigen.

Am Zeug zeigt sich auch das Mitdasein der „Andern". Im Herstellen für den Gebrauch eines andern, auf Bestellung eines

andern, usw. ist am Zuhandenen damit der „Andere" ständig sichtbar, auch dann, wenn in der Dutzendware auf andere nur in einer gewissen Durchschnittlichkeit und Unbestimmtheit verwiesen ist (SuZ § 15; 71).

Der am Zeug aufgezeigte Verweisungscharakter bestimmt sich genauer als „Bewandtnis", in der Struktur des Bewendenlassens mit etwas bei etwas (SuZ § 18; 83ff.).

Das ist als ontologische Bestimmung zu verstehen. Ontisch verstanden, kann ich es mit etwas bewenden lassen oder nicht bewenden lassen, auf Grund eines (ontologisch verstandenen) Je-schon-haben-bewenden-lassens bei etwas mit dem dessen Bewenden-lassen oder Nicht-bewenden-lassen ontisch in Frage steht.

Das Wobei es mit etwas eine Bewandtnis hat ist das Wozu der Dienlichkeit eines Zeuges, z. B. mit einem Hammer hat es beim Hämmern seine Bewandtnis. Mit diesem kann es wieder eine Bewandtnis haben bei etwas, z. B. beim Befestigen eines Nagels usw. Welche Bewandtnis es je mit etwas hat, das bestimmt sich aus der Bewandtnisganzheit eines Zeugzusammenhangs, z. B. einer Werkstatt zur Herstellung von Möbeln. Alle Bewandtnis aber geht letzlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat. Dies Wozu ist kein Dazu als Wobei einer Bewandtnis, sondern ein Worum-willen. Das Um-willen aber betrifft immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht (vgl. SuZ § 18; 83f.).

Es ist leicht zu sehen, daß in diesem Zusammenhang das Phänomen fundiert ist, das Kant als das „Wozu-Gute", das „Nützliche" bestimmt. Dieses kann nämlich nur ein solches sein, mit dem es bei etwas eine Bewandtnis hat. Die Nützlichkeit ist nichts anderes als eine spezifische Möglichkeit des „mit-bei". Wenn das Nützliche durch den Begriff eines Zwecks bestimmt wird, nach dem es als nützlich beurteilt wird, so bleibt damit das Phänomen solange weiter unaufgeklärt, als nicht gezeigt wird, woher denn der Begriff des Zwecks entspringt, der der Beurteilung zu Grunde gelegt wird. Dieser Begriff dessen was die Sache sein sollte, entspringt aber gerade aus dem Verstehen der Bewandtnis, die es mit dem Beurteilten bei dem, wozu es zweckmäßig sein soll, hat. Alles Wozu-Gute, womit es bei etwas eine

Bewandtnis hat, ist also auf etwas verwiesen, mit dem es keine Bewandtnis mehr hat, sondern das ist um willen des Seins des Daseins.

Das Dasein, das mit zuhandenem Zeug so umgeht, daß es mit ihm bei etwas je schon bewenden läßt, muß — damit das überhaupt soll möglich sein — dies Bewendenlassen mit.... bei.... um willen.... in der Umsicht des Besorgens verstehen, um sich von einem jeweiligen Worum-willen her in das Um-zu als Wobei eines Bewendenlassens und zu einem Womit desselben verweisen lassen zu können.

Worin sich Dasein so verstehen muß, damit ihm überhaupt Zuhandenes soll begegnen können, das ist das Phänomen der Welt (SuZ § 18; 86). Dieser Strukturzusammenhang des mit.... bei.... umwillen der Bewandtnis macht die Weltlichkeit der Welt aus. Darin muß sich Dasein immer schon verstehen, es muß mit der Welt vertraut sein, was aber keine theoretische Kenntnis dieser Strukturen bedeuten muß.

Das Verstehen des Daseins läßt sich von diesen Bezügen der Bewandtnis des mit.... bei.... um-willen verweisen. Der Bezugscharakter dieser Bezüge wird gefaßt als „Be-deuten". In der Vertrautheit mit diesen Bezügen bedeutet das Dasein ihm selbst, es gibt sich in ihnen sein In-der-Welt-sein zu verstehen. Das Bezugsganze dieser Bezüge ist die „Bedeutsamkeit". Sie macht die Struktur der Welt aus. Sie ist der Grund dafür, daß Dasein so etwas wie „Bedeutungen" erschließen kann (SuZ § 18; 87).

Das Verstehen bedarf aber noch näherer Aufklärung. Die Grundverfassung des Daseins in der das Verstehen gründet, ist in dem „da" des Wortes ausgedrückt. Das Dasein ist für sich selbst „da", d. i. erschlossen (im Sinne von Aufgeschlossenheit, nicht als durch einen Schluß gewonnen. SuZ § 16; 75), und in eins mit ihm ist — weil das Sein des Daseins In-der-Welt-sein ist — auch Welt „da". Nur als solches sich und die Welt erschlossen Habendes ist es überhaupt. „Das Dasein ist seine Erschlossenheit" (SuZ § 28; 133). Erst auf dem Grunde dieser Erschlossenheit von Dasein und Welt kann innerweltlich Seiendes entdeckt werden (SuZ § 18; 85).

„Verstehen" ist eine der beiden gleichursprünglichen Weisen,

in welcher das Dasein sein Da ist, — die andere ist die „Befindlichkeit", auf die wir in einem späteren Zusammenhang zurückkommen müssen.

Unter „Verstehen" ist hier nicht eine Erkenntnisart neben andern zu denken, etwa im Gegensatz zum „Erklären", sondern ein „Existenzial", ein Grundmodus des Seins des Daseins, demgegenüber „Verstehen und Erklären" als Erkenntnisarten existenziale Derivate sind (SuZ § 31; 143).

Sofern das Dasein sich umsichtig in der Welt bewegt, und dabei ist umwillen seiner selbst, — gehört zu seinem Sein Erschlossenheit von Worum-willen und Bedeutsamkeit. Dasein ist als Seiendes, dem es um eins Sein geht, primär Sein-Können, Möglichkeit. Es ist nicht ein Vorhandenes, das die Eigenschaft hat, auch noch etwas zu können, sondern es ist das, was es sein kann. Das Verstehen ist dieses Sein seiner selbst als Möglichkeit. Im Verstehen ist sich das Dasein als Sein-Können erschlossen. Diese Erschlossenheit betrifft, weil Dasein durch In-der-Welt-sein bestimmt ist, gleichmäßig das Worum-willen des Daseins und die Welt als Bedeutsamkeit. In solchem Erschließen gibt das Verstehen zugleich das Innerweltliche frei auf seine Möglichkeiten, das Zuhandene wird entdeckt in seiner Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit.

Auch die Natur als die Einheit des mannigfaltigen Vorhandenen, die die Naturwissenschaft erforscht, wird entdeckbar erst auf Grund einer primären Erschlossenheit der Möglichkeit derselben.

Das Verstehen ist primär Verstehen von und aus Möglichkeiten. Verstehen hat die existenziale Struktur des „Entwurfs". „Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens" (SuZ § 31; 145). Dies entwerfende Verstehen ist das ursprüngliche Phänomen des Erkennens. „Anschauung" und „Denken" sind beide schon entfernte Derivate desselben (ebd. 147).

Das entwerfende sich Verstehen auf Sein-Können ist aber selbst ein Sein-Können. Verstehen hat selbst die Möglichkeit, sich auszubilden in der „Auslegung" (SuZ § 32; 148ff.). Die Auslegung ist nichts anderes, was das Geschäft des Verstandes

ablöste, noch eine Tätigkeit, die vorangehend das Verstehen hervorbrächte, sondern in der Auslegung bildet sich das Verstehen verstehend aus.

Im Verstehen der „Umsicht" des praktischen Besorgens wird die schon verstandene Welt ausgelegt. Das Um-zu in dem sich die Umsicht verstehend bewegt, wird ausdrücklich im Etwas als Etwas. Dies Verstehen von etwas als etwas vollzieht sich nicht erst in der Aussage oder im Urteil, sondern schon im „schlichten" Sehen der Umsicht. Es bedarf erst eines ausdrücklichen Absehens vom Verstehen, um ein als-freies Vorhandenes sich begegnen zu lassen.

„Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn" (SuZ § 32; 151). Diese Artikulierbarkeit des „als etwas" des Begegnenden gründet darin, daß das entwerfende Verstehen es erschließt in seinen Möglichkeiten, und zwar auf Grund des sich selbst in seinen Möglichkeiten Verstehens des Daseins. Das Woraufhin des Entwerfens, als das Worin sich die Verständlichkeit von etwas hält, ist ein Seinkönnen als das sich das Dasein erschlossen hat (wozu auch immer eine bestimmte Erschlossenheit der Welt als das Worin seines Seins gehört). Insofern kann eigentlich nur das Dasein „sinnvoll" oder „sinnlos" sein, sofern ihm „sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossen Seiende.... im Verständnis zugeeignet.... oder dem Unverständnis versagt" ist (ebd.). Alles nicht-daseinmäßige Seiende ist wesenhaft „unsinnig". „Und nur das Unsinnige kann widersinnig sein.... (z. B. zerstörende Naturgewalten") (ebd.).

Ein Beispiel: Ein Haus ist im umgehenden Besorgen des Wohnens verständlich als Wohnhaus, d. h. in der Bewandtnis, die es mit ihm bei Schutz gegen das Wetter hat. Der „Sinn" des so Verständlichen (des Hauses) ist das Seinkönnen des Daseins, für das das Haus eine Bewandtnis hat. Nicht der Sinn selbst wird also im Verstehen verstanden, sondern das Seiende (bzw. das Sein) in seinem Sinn.

Alles Verstehen ist als Verstehen von etwas als etwas Verstehen als eines. Diese Einheit, die das Verstandene als Verstandenes hat, entspringt aus der Einheit des Sinnes, in dem das Seiende jeweils verstanden ist. In solcher Einheit verständlich

ist sowohl das Ganze eines Bewandtniszusammenhangs, als auch auf Grund des Verstehens dieser Einheit das jeweilig einzelne Zeug, z. B. ein Stuhl.

D. Das Verstehen des theoretischen Verhaltens.

Gegenüber dem Besorgen des praktischen Umgangs ist das theoretische Verhalten (der Wissenschaft) wie auch das ästhetische Verhalten zu innerweltlich Seiendem dadurch bestimmt, daß beide kein Besorgen sind, beide gehen nicht praktisch mit Seiendem um, sondern sie „betrachten" es bloß, oder wenn etwa der Physiker doch praktisch mit seinen Apparaten hantiert, so tut er das gerade, um zu sehen. Gegenüber dem praktischen Besorgen bestimmen sich also Theorie sowohl als ästhetisches Betrachten durch den defizienten Charakter des Nicht-mehr-zu-tun-habens mit etwas.

Bloßes Abstellen des Hantierens macht aber noch nicht aus der „Umsicht" des Besorgens das theoretische Erkennen. Im Abstellen des Hantierens kann die Umsicht umsichtig bleiben, sie kann „Nachsehen, Überprüfen" usw. des Zuhandenen sein, mit dem das Besorgen zu tun hat.

Das Entspringen der Theorie ist vielmehr als eine bestimmte Modifikation der Umsicht selbst zu verstehen. In der Theorie verlegt sich das Dasein in das „Sehen", als verstehendes Sichbegegnen-lassen des puren „Aussehens" des Seienden, und ergreift dies Sehen als Möglichkeit des In-der-Welt-seins (SuZ § 13; 59ff.).

Das „Seiende", zu dem sich das Dasein dabei verhält, wird in der Modifikation der Umsicht zum theoretischen Verhalten „thematisiert". Das bedeutet eine Modifikation des Seinsverständnisses des Seienden, auf das sich das theoretische Verhalten richtet gegenüber dem der Umsicht.

Zur Thematisierung gehört ein ausdrückliches Verstehen der Seinsart (das der Umsicht ist immer unausdrücklich, unthematisch) des je schon irgendwie begegnenden Seienden, Artikulation dieses Seinsverständnisses, davon geleitet Umgrenzung des Sachgebietes, Vorzeichnung der angemessenen Begrifflichkeit.

Das wissenschaftliche Verstehen, das Seiendes thematisiert, hat also den Charakter des Entwurfs. Es entwirft das Seiende

als mögliches „Objekt" eines Befragens und Bestimmens, indem es dabei das Dasein selbst jeweilig auf eine bestimmte Möglichkeit des theoretischen Verhaltens entwirft.

Was das Dasein im theoretischen Verhalten in seine Sorge gestellt hat, ist also das „Sehen" (im weitesten Sinne genommen). So erscheint „Anschauung" als das eigentliche Ziel der Erkenntnis. So bezeichnet sie auch Kant (B 33) als das „worauf alles Denken als Mittel abzweckt".

„Anschauung" aber ist auch eine Bestimmung des ästhetischen Verhaltens, denn jedes Schöne wird notwendig in irgend einer Anschauung zugänglich. Diese Anschauung ist aber nicht dieselbe, wie die der Wissenschaft.

Die wissenschaftliche Anschauung steht als je einzelne im Zusammenhang des Fragens einer Forschung, das ein bestimmtes Sachgebiet, eine bestimmte Region von Seiendem, die in einem Entwurf vorgängig erschlossen ist, zum Thema hat. Der Entwurf der Wissenschaft, der ihr Thema bestimmt, gibt eine bestimmte Fragerichtung vor, gemäß der das zur Anschauung Gebrachte befragt wird und gemäß der es selbst Fragen aufgeben kann. Deshalb verlangt die wissenschaftliche Anschauung begriffliche Bestimmung. Diese Bestimmung expliziert die Antworten, die das zur Anschauung Gebrachte auf die Fragen gibt, die im Zusammenhang der Forschung an es gestellt werden. (SuZ: § 13, S. 59; § 69b, S. 356.)

Wir verfolgen hier genauer die ontologische Genesis (vergl. SuZ. § 69, b; 356f.) der theoretischen Betrachtung der Natur in der mathematischen Naturwissenschaft, an welcher Kants Idee der Wissenschaft sich orientiert.

Das Sachgebiet dieser Wissenschaft ist das innerweltlich Begegnende, aber nicht als Innerweltliches, sondern bloß vorhandenes Materielles. Die Modifikation des Seinsverständnisses im Entwurf dieser Wissenschaft gegenüber dem der Umsicht ist ein Umschlag desselben vom Verstehen des Seins als Zuhandensein zum Verstehen als bloßen Vorhandensein. Mit diesem Umschlag werden alle die spezifischen Strukturen, die das Seiende als Zuhandenes hat, abgeblendet, d. h. die ganze Verfassung der Bewandtnis mit.... bei.... um-willen...., die die Weltlichkeit der Welt ausmacht.

Da sich aber in diesen Strukturen das Verstehen bewegt, so ist mit dem Abblenden der Weltlichkeit der Welt auch aller Sinn abgeblendet, das Seiende ist als bloß Vorhandenes „unsinnig", d. h. unverständlich. So ist die Aufgabe der Naturwissenschaft die „Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit" (SuZ § 32; 153).

Die Natur der Physik ist unverständlich, im Sinne eines im Erschlossenhabens von Weltlichkeit fundierten Verstehens von Seiendem. Trotzdem ist mit der Abblendung der Weltlichkeit nicht alle Verständlichkeit aus dem Vorhandenen ausgeschlossen. In ihrem Entwurf entwirft die Naturwissenschaft das Seiende, das ihr Thema ist (die Natur) gerade auf die Möglichkeit des Verstehens, die gegenüber dem wesenhaft Unverständlichen noch bleibt.

Zum Verstehen gehört, wie wir sahen, daß das Begegnende, das als etwas verstanden wird, dabei immer als eines verstanden wird.

Dies Als-eines ist der Rest von Verstehen, den sich das Verständnis des „Unsinnigen" erhalten hat. Die Möglichkeit eines solchen Verstehens des Begegnenden, das nach der Abblendung seiner Sinnhaftigkeit als pures Mannigfaltiges sich zeigt, erschließt der Entwurf der Natur als gesetzlicher. Die Gesetzlichkeit ist das, was im Verstehen des Unverständlichen noch artikulierbar bleibt, sie ist der „Sinn", den das „Unsinnige" noch hat. Die Naturwissenschaft ist mathematisch, denn die Mathematizität der Natur ist die Verständlichkeit des Unverständlichen. Jeder Naturvorgang ist verständlich als Fall einer ständig bestehenden mathematisch bestimmbaren Gesetzlichkeit.

Hier entspringen die Kantischen Begriffe der „Anschauung" und des „Denkens". Die „Anschauung" ist das Sinnverständnis abgeblendet habende sich begegnen Lassen des Vorhandenen als einer puren Mannigfaltigkeit des Gegebenen (das Kant dann als im Subjekt seiend interpretiert), demgegenüber alle Möglichkeit des Verstehens im „Denken" von „Regeln" besteht, die das Mannigfaltige als eines verstehen, wobei aber der Gesetzeszusammenhang als welcher die Natur verstanden wird, selbst genau so unverständlich ist, wie die begegnende Natur selbst. Er ist

selbst ein „unsinniges“ Vorhandenes. Dies „Erkennen“ kann Kant deshalb auch als „Ordnen“ charakterisieren. So wird gleich zu Anfang der Kritik der reinen Vernunft die „Form“ der Erscheinungen als das bestimmt, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“ (B 34).

Erkenntnis ist für Kant nichts anderes als die notwendige Ordnung des Mannigfaltigen, das mir gegeben wird, zu bestimmten Einheiten.

E. Das Verstehen von Mitdasein und Leben.

Wir haben oben (S. 82f. d. A.) als ein „Existenzial“ des Daseins das „Mitsein“ mit „Andern“ angeführt. Im Mitsein ist das Dasein um willen anderer, es sorgt sich um sie, das „Mitdasein“ steht in der „Fürsorge“, — wenn auch zumeist in den defizienten Weisen des Sich-nicht-um-sie-kümmerns, des An-ihnen-vorbeigehens, des Sie-ignorierens usw. Diese Fürsorge hat ihre spezifische „Sicht“, die „Rücksicht“ auf andere und die „Nachsicht“ mit ihnen, bzw. deren Modifikationen.

Die Andern begegnen schon am Zeug, sofern in den Verweisungen des Zeugs auf Mitdasein verwiesen ist, das bebaute Feld verweist auf den „Bauern“, der es bebaut hat, das Buch auf den Buchhändler, bei dem es gekauft ist, das Haus auf seinen Bewohner.

Es begegnen aber innerweltlich auch die Andern selbst. Sie begegnen innerweltlich seiend, aber zugleich als mit mir in-der-Welt-seiend, wie ich auch selbst als in-der-Welt-seiend zugleich innerweltlich bin.

„Das „Verstehen“ der Andern, das zum Dasein als Mitsein wesentlich gehört, ist Verstehen ihres In-der-Welt-seins. Deshalb verstehe ich die Andern zunächst und zumeist aus ihrer Welt (die mehr oder minder auch die meine ist), aus dem, was sie treiben, womit sie sich beschäftigen. Als Mitdasein verstehe ich die Andern als um willen ihres Sein-Könnens seiend.

Die faktischen Möglichkeiten des Verstehens der Andern gründen in dem, wie ich mich selbst verstehe. Was mir selbst als Möglichkeit meiner selbst fremd ist, das ist mir bei andern schwer verständlich. Je „verwandter“ andere mir sind, um so

besser verstehe ich sie. Fremdrassige Menschen können fast unverständlich sein, wir verstehen nicht die „Motive" ihres Handelns, d. h. wir verstehen sie nicht in ihrem In-der-Welt-sein.

Das darf aber nicht so verstanden werden, als sei der Andere eine Doublette des Ich, ein „alter ego". Das ist er nie, der Andere bin nie ich, sondern bist immer du. Die Möglichkeit andere von mir selbst her zu verstehen, darf nicht so interpretiert werden, als verstünde ich zunächst nur mich selbst, und dann durch eine Art Analogieschluß erst den Andern. Ich verstehe vielmehr mich selbst zunächst und zumeist als einen unter den Andern, von denen ich mich gerade nicht unterscheide. Ich verstehe also die Andern in den Grenzen, die ihre Verwandtschaft mit mir dem Verstehen steckt, gleichursprünglich mit mir selbst. Deshalb besteht auch die Möglichkeit aus dem Verstehen der Andern sich selbst verstehen zu lernen.

Sofern auch ein gewisses „Mitsein" mit Tieren möglich ist, verstehe ich auch Tiere in ihrem „Leben". Inwiefern ein Verständnis der „Leiblichkeit" der Tiere, auf Grund dessen, daß wir selbst leiblich sind, für die Erfassung von Tierschönheit konstitutiv ist, werden wir noch zu untersuchen haben.

Die primär nicht thematisch betrachtende Sicht der Fürsorge kann sich zu einem psychologischen Menschenstudium modifizieren, das sich auch wissenschaftlich ausbilden kann.

F. Das Verstehen des ästhetischen Verhaltens.

Gegen die charakteristischen Weisen des Verstehens in umgehenden Besorgen, in der theoretischen (besonders der mathematischen naturwissenschaftlichen) Betrachtung und im Mitsein mit andern versuchen wir das spezifische Verstehen des ästhetischen Verhaltens abzuheben.

Wir bezeichnen das ästhetische Verhalten terminologisch als Beschauen, die Verhaltungsweise des Daseins, in der es sich beschauend verhält, die Weise seines In-der-Welt-seins als Beschaulichkeit. Wir gebrauchen diese Termini zur Kennzeichnung der ästhetischen Anschauung, die von der Anschauung des theoretischen Verhaltens zu unterscheiden ist.

Das Beschauen kommt mit dem theoretischen Verhalten darin

überein, daß es kein praktisch-umgehendes Besorgen ist. Wie in der Theorie verlegt sich das Dasein im Beschauen in das Sehen als solches. Aber dies Sehen vollzieht sich nicht wie in der Theorie auf dem Grunde eines vorgängigen Entwurfs des Begegnenden als thematisiertes Objekt, als Sachgebiet einer Forschung die es befragt, welches Fragen in der jeweiligen Anschauung ausgebildet und beantwortet wird, und zwar so daß die Antwort begrifflich gefaßt und fixiert wird.

Das Beschauen ist nicht bloß sorglos, im Sinne des Nicht-Besorgens, sondern auch fraglos, in dem Sinne, daß das Beschauen keine Anschauung ist, die in den Zusammenhang der Erforschung eines bestimmten Seinsgebietes gestellt ist.

Im Beschauen hat sich das Dasein auf die Möglichkeit eines sorg- und frag-losen Verstehens des Begegnenden entworfen.

Eine theoretische Anschauung im Sinne des Angeschauten ist z. B. das optische Phänomen, das der Physiker in einer bestimmten Versuchsanordnung, die er zur Erforschung der Lichtbrechung durch bestimmte Medien angeordnet hat, sieht. Das Gesehene steht hier im Zusammenhang einer Fragestellung, die sich aus der Situation der Erforschung einer bestimmten Sachgebiets ergibt, aus der heraus eine bestimmte Frage auftaucht, zu deren Beantwortung der Forscher eine bestimmte Anschauung sich beistellt. Die Frage bestimmt das, was der Forscher in der Anschauung sieht, und das solcherweise Gesehene fixiert er in der Weise, wie es der Forschungszusammenhang vorschreibt, z. B. in zahlenmäßiger Messung. Das jeweilig Angeschaute steht also im Zusammenhang der Erforschung eines bestimmten Sachgebietes.

Das Beschauen aber ist sorglos und fraglos. Es besteht hier kein vorgängiger Zusammenhang des Befragens eines Sachgebietes, der vorgängig bestimmte, was am Beschauten zu sehen ist. Ebenso steht es in keinem bestimmten Umgang des Besorgens, der es im vorgängigen Zusammenheit einer Bewandtnisganzheit, in einem bestimmten „als" begegnen ließe.[1])

[1]) Auf diese Struktur des ästhetischen Verhaltens ist R. Hamann aufmerksam, wenn er das Spezifische der ästhetischen „Wahrnehmung" in ihrer „Eigenbedeutsamkeit" sieht, deren wesentlichste Voraussetzung

Wird damit das „Beschauen“ zu einem blinden verständnislosen sinnlichen Sich-begegnen-lassen von etwas?

Wir sahen, daß Kant in diese Konsequenz getrieben wurde. Das Sich-begegnen-lassen von etwas ist im ästhetischen Verhalten nach ihm nicht einmal mehr Anschauung, sofern zur Anschauung eine bestimmte Synthesis der Einbildungskraft gehört. Das Begegnende, mit dem die Einbildungskraft spielt, wird nach Kant in der ästhetischen Beurteilung nicht als etwas verstanden, sondern es ist nur die Verständlichkeit überhaupt im Gefühl der Lust bewußt.

Aber diese Interpretation ist nicht haltbar. Kant selbst kann für die „freie“ Schönheit nur wenige Beispiele auffinden, bloße Muster und Ornamente. Alles andere Schöne muß er im Sinne der bloß anhängenden Schönheit verstehen, bei der die ästhetische Beurteilung durch eine andere Rücksicht eingeschränkt ist. Aber ist diese Interpretation möglich? Ist es so, daß z. B. bei der Beurteilung der Schönheit eines Hauses zwei Beurteilungen möglich sind, als freie und als anhängende Schönheit, oder ist es nicht vielmehr so, daß ein Verstehen dessen, was ein Haus sei, nötig ist, um überhaupt die Schönheit desselben erfassen zu können, so daß, wenn ich von diesem Verstehen absehe, nicht eine freie, sondern überhaupt keine Schönheit bestehen bleibt?

Ein anderes Beispiel: In der Betrachtung über das Interesse am Schönen führt Kant als Beispiel die Schönheit des Nachtigallgesanges an (§ 42; 377). Er sagt nun, an diesem bestehe Interesse nur solange, als er für Natur gehalten werde. Wenn er nachgeahmt werde, so sei mit der Entdeckung der Nachahmung alles Interesse an ihm dahin.

Aber ist es wahr, daß mit der Entdeckung des Betruges bloß das Interesse verschwindet, oder wird nicht vielmehr der Gesang dann nicht einmal mehr als schön empfunden? Es ist in der Tat so, daß der Nachtigallenschlag, der als Natur schön erscheint, als Nachahmung alle Schönheit verliert. Das bedeutet aber, daß der Zuhörer hier kein reines akustisches Pänomen vor sich hat. Das „von einem Vogel hervorgebracht“ und das „von einem Menschen nachgeahmt“ gehört mit zum Schönen als

ihre „Isolierung“ ist, d. h. ihre Ablösung aus dem Zusammenhang, in dem sie in der „Praxis des Erkennens und Handelns“ steht. (R. Hamann, Ästhetik, 2. Aufl., Lpz. u. Berl. 1919.)

solchen, und gerade das letztere, das Moment der Nachahmung, des Betrugs, zerstört die Schönheit des Vogelsangs „in einsamen Gebüschen, an einem stillen Sommerabend, bei dem sanften Lichte des Mondes“ (ebd.), während menschlicher Gesang in diesem Falle weder die Schönheit, noch das Interesse an derselben zu vernichten braucht.

Heißt das aber nicht, zum Erfassen von Schönheit gehört so etwas wie ein Verstehen mit?

So ist es in der Tat. Das begegnende Schöne sei z. B. ein Möbelstück. Wenn wir die Schönheit desselben erfassen, so verstehen wir wohl die Bewandtnis, die es mit ihm hat. Wir verstehen, es ist ein Möbel zum (Sitzen z. B.) und wir müssen das sogar verstehen, um die Schönheit erfassen zu können. Das zeigt auch der alltägliche Sprachgebrauch: wir sagen nicht: das ist ein Schönes, sondern: ein schöner Stuhl, ein schöner Spiegel, ein schöner Schrank. Daß wir das Wort „schön“ immer als Adjektivum gebrauchen, ist ein Zeichen davon, daß das Schöne immer als etwas verstanden ist (als das, was das Substantiv anzeigt, das zu diesem Adjektiv gehört). Das gilt sogar für die scheinbar „freiesten“ Schönheiten, wie bloße Muster. Ein Muster kann schön sein als Tapetenmuster, und dasselbe Muster kann häßlich und unmöglich sein auf einem Kleide. Selbst solch freie Schönheit ist also als etwas verstanden, welches Verstehen-als die Schönheit des Schönen mitbestimmt.

Aber wenn das Beschauen solcherweise im „als“ der Bedeutsamkeit versteht, so ist es doch nicht auf dies Verstehen eingeschränkt. Da das Beschauen sorglos ist, ist es nicht in bestimmten Verweisungen der Bewandtnis verhaftet, es versteht sie, aber es hat sie gleichsam von sich abgerückt, es geht ihnen nicht nach. Das Verstehen ist frei. Es ist durch kein Besorgen auf eine bestimmte Richtung der Auslegung als etwas festgelegt.

In solcher Freiheit verstehend, versteht es auch das, was dem Begegnenden als bloß Vorhandenem, Unsinnigem zukommt, seine Gesetzlichkeit. Wir sehen und verstehen die Proportionen, die ein Möbel hat, das räumliche Verhältnis der Länge zur Breite, der Teile zueinander, das Verhältnis der verschiedenen Farbtöne, und Helligkeiten. All das ist im Beschauen miterfaßt.

Das Erfassen eines Verhältnisses von Länge und Breite z. B. ist ein „Verstehen", wie es das mathematische naturwissenschaftliche Erkennen fundiert. Daß es hier nicht auf Begriffe gebracht wird und daß es nicht zahlenmäßig fixiert wird, das darf nicht dazu verleiten, zu meinen, dies Verhältnis sei nicht verstanden, sondern bloß empfunden. Wenn das Wort Empfindung den Sinn von Sinnesempfindung hat, dann kann ein solches Verhältnis niemals empfunden werden, in dem Sinn, wie einzelne Farbqualität empfunden wird. Soll es aber sagen, es sei ein nicht begrifflich expliziertes Erfassen, so darf nicht übersehen werden, daß dies Erfassen eben die Struktur des Verstehens hat, in dem Sinne, daß ein gegebenes Mannigfaltiges als eines verstanden wird. Ob diese Einheit begrifflich explizierbar ist, oder nicht, das ist eine andere Frage.

Nun sind aber diese Weisen des Verstehens selbst nicht beziehungslos. Das Verstehen der Bewandtnis kann selbst eine bestimmte Proportion der Teile und Momente des betreffenden Dinges als angemessen oder unangemessen usw. verstehen lassen, oder bestimmten räumlichen Momenten und Teilen eine Beziehung aufeinander geben, denen das Verstehen von Gesetzlichkeit nachgeht. Diesen Zusammenhang kann das schon erwähnte Beispiel des modernen Bildes illustrieren, bei dem erst die Erkenntnis des Sujets den einzelnen Farben und Formen den Bezug aufeinander gibt, dem das Verstehen nachgehen muß, um die Form- und Farbgesetzlichkeit zu finden, die die Schönheit des Bildes konstituiert.

Das Beschauen zeigt sich als sorg- und fragloses freies, durch kein bestimmtes Als eingeschränktes verstehendes Sich-begegnen-lassen von innerweltlich Seiendem.

2. Abschnitt: Das Phänomen der Schönheit.

A. Das Gefallen.[1])

Das Schöne ist dasjenige Beschaute, welches im Beschauen gefällt.

[1]) Vergl. hierzu „Sein und Zeit", § 29; 134ff.

Kant interpretierte das „Gefallen", die „Lust an etwas" als Bewußtsein einer Zweckmäßigkeit, hinsichtlich eines Zwecks des Subjekts. Dies Bewußtsein ist ein Gefühl, in dem das Subjekt sich selbst fühlt. Es bleibt dunkel, wie diese Lust aus der „Reflexion" der Erkenntnisvermögen als Resultat herausspringt.

Es wäre nun freilich auch eine unmögliche Aufgabe, wenn man versuchen wollte, die Lust aus dem Erkennen irgendwie abzuleiten. Vielmehr gehört sie zur „Befindlichkeit" des Daseins, als einer Weise der Erschlossenheit, in der sein „Da" als In-der-Welt-sein ihm gleichursprünglich wie im Verstehen erschlossen ist (SuZ; a. a. O.).

Was ist das Gefallen?

Was mir gefällt ist ein solches mir begegnendes Seiendes, an dem mir etwas liegt. Diese Struktur betrifft Kants Bestimmung des Gefallenden als zweckmäßig. Das was an dem Gefallenden liegt, ist der Zweck, hinsichtlich dessen das Gefallende als zweckmäßig bezeichnet wird. Das, was an etwas liegt, kann selbst wieder etwas sein, an dem etwas liegt, letztlich ist es ein Um-willen, worum-willen etwas gefällt, an dem nichts mehr liegt.

Es zeigen sich also dieselben Strukturen wie die der Bewandtnis. Womit es eine Bewandtnis hat, daran liegt, sofern es gefällt, das, wobei es die Bewandtnis hat; letztlich liegt daran also als Um-willen ein Sein-können des Daseins.

Entsprechend ist der Zweck, in Hinsicht auf den das Gefallende zweckmäßig ist, für Kant letztlich das Subjekt als „Selbstzweck" (vergl. Grundlegung zur Met. der Sitten 286). Auf das Problem von Pflicht und Neigung, d. h. des Seins seiner selbst, das der Mensch von sich fordert, bzw. zu dem er faktisch neigt, können wir hier nicht ausdrücklich eingehen.

Im Gefallen an etwas hat das Dasein sein eigenes Sein in die Sorge gestellt, und zwar je in verschiedener Weise.

Das Gefallende ist ein Seiendes, das von sich aus als solches begegnet, wie es die Sorge um das eigene Sein beansprucht.

Von hier aus versuchen wir die verschiedenen Weisen des Gefallens an etwas beim Nützlichen, Angenehmen, Guten und Schönen aufzuklären.

Wenn das Gefallende ein Zuhandenes ist, so kann das, was daran liegt, wieder etwas sein, an dem etwas liegt. An dem Gefallenden liegt so etwas, sofern es bei etwas eine Bewandtnis hat. Dasjenige, an dem etwas liegt, auf Grund einer Bewandtnis, die es mit ihm bei etwas hat, ist das Nützliche. Das Nützliche gefällt auf Grund der Bewandtnis, die es mit ihm bei etwas hat, das mir seinerseits gefällt. Ein bestimmtes Gerät gefällt mir, sofern es geeignet ist für etwas, das mir selbst wieder gefällt....

Das Angenehme ist ein solches, mit dem es keine Bewandtnis bei etwas hat, sondern das durch seine Anwesenheit mein Ergehen im Sinne der Hebung alteriert. Im Ergehen ist dem Dasein sein Sein erschlossen als eine Last, die es trägt. Diese Last steht in der ständigen Bewegung in der Richtung des Schwerer-werdens, bis zur Unerträglichkeit. Deshalb muß das Dasein das Sich-es-leichter-machen ständig in seine Sorge stellen. Dasein muß ständig sein Ergehen besorgen. Dieses ständige Schwerer-werden der Last, die das Dasein an seinem Sein trägt, ist nur deshalb so unauffällig, weil das Dasein ständig eine Erleichterung dieser Last in seine Sorge gestellt hat.

Was mir am Angenehmen liegt, ist mein Ergehen selbst. Dieses aber ist kein Wobei einer Bewandtnis, sondern als Sein meiner selbst ein Um-willen. Das um willen, dessen ein Angenehmes gefällt, heißt ein Bedürfnis. Das Ergehen ist auf bestimmte Dinge angewiesen. Das Dasein hat nach bestimmten Dingen „Verlangen", in welchem Verlangen sich das Dasein in seiner Angewiesenheit auf etwas erschlossen ist. Was jeweils solche Bedürfnisse, solches Verlangen befriedigen kann, das wird freilich im faktischen Kennen-Lernen des Befriedigenden erfahren, trotzdem aber gehen die Bedürfnisse in ihren Grundrichtungen dem Kennenlernen von bestimmtem Angenehmen (das sie befriedigt) voraus. Welche Speisen angenehm sind, muß ich aus der Erfahrung lernen, damit aber überhaupt Speisen angenehm oder unangenehm sein können, muß es den Hunger geben.

Das Angenehme gefällt um willen der Befriedigung eines Bedürfnisses.

Kant schränkt den Begriff des Angenehmen ein auf solches, das durch den Einfluß auf die Sinnesempfindung das Ergehen

alteriert. Diese Einschränkung ist aber dem Phänomen und dem alltäglichen Sprachgebrauch gegenüber zu eng, denn dieser bezeichnet alles als angenehm, was umwillen des Ergehens gefällt, nicht bloß die Befriedigung des Gaumens und der übrigen Sinne, sondern auch sog. „höherer" Genüsse, eine angenehme Unterhaltung usw.

Sofern im gehobenen Ergehen das Angenehme als das erschlossen ist, was das Dasein zu diesem Ergehen alteriert, gefällt dieses.

Die Bedürfnisse sind je meine, bei mir selbst je verschieden und bei jedem andern anders. Ebenso ist das, was die Bedürfnisse befriedigen kann, bei jedem möglicherweise ein anderes, weil das von den Zufälligkeiten meiner „Natur" abhängt. Das Gefallen am Angenehmen ist deshalb ein privates. Ich kann nicht beanspruchen, daß andern dasselbe angenehm sei, was mir angenehm ist.

Es kann aber etwas auch gefallen, ohne daß das Ergehen das ist, um willen dessen es gefällt. Dabei ist aber zu beachten, daß das Gefallen selbst schon als ein sich Befinden ein Ergehen ist. Auch dann, wenn dem Dasein etwas gefällt um willen eines andern Sein-Könnens als um willen des Ergehens, ist dies Gefallen selbst eine Hebung des Ergehens. Darin gründet die Möglichkeit, daß sich alle Lust-an quantitativ zu einem puren Mehr oder Minder nivellieren läßt, so daß das Dasein zwischen allem und jedem, was ihm um willen welches Sein-Könnens auch immer gefällt, nach der bloßen Rücksicht des Mehr- oder Minder-Gefallens wählen kann.

Das (schlechthin) Gute gehört eigentlich nicht in diese Reihe, denn als schlechthin gut kann eigentlich nur das Dasein selbst in seinem Sein bezeichnet werden. Das Gute ist etwas, das nicht nur gefällt auf Grund einer Bewandtnis, sondern auch nicht einmal um willen von etwas anderem, sondern um seiner selbst willen. Was also gut gefällt, ist ein Sein des Daseins selbst. An meinem Sein kann auch noch etwas liegen. Was daran liegt, ist eine Möglichkeit des Wie dieses Seins selbst, welche ich in einem Sein-Sollen von mir selbst beanspruche. Solche Möglichkeit des Wie des Seins des Daseins ist dasjenige, was eigentlich allein gut genannt werden kann.

Was also gefällt nicht als solches gute Sein selbst, sondern um willen eines solchen Seins, das kann nicht eigentlich gut genannt werden, z. B. eine Handlung, die aus einem solchen guten Sein des Daseins entspringt. Wir bezeichnen dies um willen des Gutseins Gefallende als das „Rechte".

(Wir müssen es in unserm Zusammenhang bei dieser Anmerkung belassen. Die moralischen Phänomene gehören nicht in unser Thema.)

Das Schöne ist, wie das Angenehme, ein solches innerweltlich Begegnendes, mit dem es als Schönem nicht mehr bei etwas eine Bewandtnis hat — nichts ist schön für etwas, wie etwas nützlich für etwas ist — sondern ein solches das gefällt um willen eines Sein-Könnens des Daseins. Das Schöne gefällt im Beschauen. Es liegt etwas an ihm. Was daran liegt, ist ein Sein-Können des Daseins, das das Schöne beschaut.

Welches ist dies Sein-Können?

Es ist keines, das das Dasein als „gut" von sich und andern beansprucht. Trotzdem aber ist das Gefallen am Schönen nicht bloß privat wie das am Angenehmen, sondern ein solches, das ich auch andern zumute.

Kant interpretierte diesen Tatbestand dadurch, daß er die Zweckmäßigkeit, auf die im Gefallen hingesehen wird, als das apriorische Prinzip der Urteilskraft verstand. Der Zweck dieser Zweckmäßigkeit ist die Erkenntnis.

Daß das Schöne gefällt, besagt also, das Dasein hat als wesensmäßig erkennendes das Erkennen als Sein können a priori in seine Sorge gestellt. Auch da, wo das Dasein faktisch kein bestimmtes Erkennen eines Objektes besorgt, liegt ihm etwas an dem für das Erkennen Zweckmäßige, weil dasjenige, was darin liegt, das Erkennend-sein-können a priori notwendig zu dem gehört, um willen dessen es ist. Auch dann, wenn faktisch kein Erkennen sich vollzieht, erfaßte das Dasein das Begegnende unter dem Anspruch der Erkennbarkeit im Gefallen, und gerade dann eigentlich, weil dann rein diese Anspruchsgemäßheit oder -ungemäßheit sichtbar wird.

Diese Bestimmung Kants ist festzuhalten, aber so zu modifizieren, daß es nicht einzig das Erkennen im Sinne Kants ist, worum es sich hier handelt, sondern das Verstehen überhaupt

als Existenzial des Daseins. Das Verstehen ist als zum Sein des Daseins gehörig ein Sein-Können um willen dessen das Dasein ist. Sofern aber diese Möglichkeit in sorg- und fraglosem Beschauen angewiesen ist auf die Verständlichkeit, die das Begegnende von sich aus mitbringt, entspringt aus dem In-die-Sorge-gestellt-haben des Verstehen-Könnens ein Anspruch an das Begegnende auf Verständlichkeit, darauf, daß das Begegnende von sich aus als verständlich begegnet. Es liegt etwas an solcher Verständlichkeit. Das Begegnende, das solchem Anspruch entspricht, gefällt.

Das solcherweise Gefallende ist das Schöne.

B. Deduktion des Ideals der Schönheit.

Wir können hier versuchen, das Ideal der Schönheit zu deduzieren. Darunter soll nicht, wie bei Kant, das Ideal eines Schönen in Hinsicht auf einen Anspruch, der etwas anderes als die Schönheit betrifft (nämlich eine Vollkommenheit in irgend einer Hinsicht) verstanden werden, sondern der Fall der höchstmöglichen Anspruchsgemäßheit, hinsichtlich des Anspruchs in dem das Schöne als Schönes beansprucht wird.

Dieser Anspruch geht, wie wir sahen, auf die Verständlichkeit, die das Begegnende von sich aus mitbringt.

Da das Beschauen die Verständlichkeit des Begegnenden nach allen Richtungen des Verstehens freigibt, so bedeutet die vollendete Anspruchsgemäßheit erstens Verständlichkeit nach jeder Richtung des Verstehens. Das Begegnende darf gleichsam nichts Unverständliches übrig lassen. Dazu gehört, daß, wenn wir uns an unser Beispiel des schönen Möbels erinnern, das Begegnende nicht bloß als Möbel verständlich ist, sondern auch als bloß Vorhandenes, daß es in seiner „Form" eine bestimmte Gesetzmäßigkeit zeigt.

Das bedeutet zweitens eine Einheit des Begegnenden. Diese Einheit ist aber dann am meisten vollendet, wenn kein „allgemeiner" Begriff und kein „allgemeines" Gesetz die Verständlichkeit und Gesetzlichkeit des Begegnenden erschöpfen kann. Jedes allgemeine Als der Verständlichkeit bestimmt nämlich das jeweilig einzelne Begegnende so, daß auch anderes als es dieses allgemeine Als erfüllen kann, bzw. umgekehrt, daß dies

allgemeine Als die Mannigfaltigkeit der Momente des begegnenden Einzelnen nie völlig ausschöpft.

Die Verständlichkeit muß somit drittens ein Individuelles als Individuelles betreffen. Als so verständlich aber ist die Einheit des Begegnenden nicht der Zwang einer allgemeinen Regel unter die das individuelle Einzelne gebracht ist, sondern viertens die freie Einheit, die es als dieses Individuelle selbst ist.

Wir können also als den formalen Begriff der idealen Schönheit fixieren die im Beschauen an einem Beschauten verständliche, alle Momente derselben notwendig machende es selbst als individuelles Ganzes bestimmende freie Einheit desselben.

Formal ist dieser Begriff, weil er nichts ausmacht über das, als was dieses so Verständliche verständlich ist.[1])

Wir analysierten oben das Beispiel eines schönen Möbel-

[1]) Das „als was" der Verständlichkeit betreffen Begriffe wie der des Tragischen, Komischen, Erhabenen usw. Die in diesen Ausdrücken angezeigten Phänomene sind aber erstens nicht an die Schönheit gebunden — es kann z. B. etwas komisch sein, ohne daß es schön ist, — zweitens sind sie überhaupt nicht notwendig ästhetische Phänomene — es ist nicht nötig sich beschaulich zu verhalten, um die Tragik eines menschlichen Schicksals zu Gesicht zu bekommen, sie kann sich mir auch (und gerade) da zeigen, wo ich mir fürsorgend um den anderen kümmere.

Jedes dieser Phänome erschließt sich im Verstehen so, daß dazu notwendig mitgehört eine gewisse Stimmung — des Ernstes, der Heiterkeit, der Trauer. Dieser Zusammenhang des „als was" des Verstehens mit einer bestimmten Stimmung gründet in seiner Möglichkeit darin, daß alles Verstehen immer gestimmtes, befindliches ist. (SuZ § 29; 134ff., § 31; 142ff.) Diese Stimmung darf aber nicht mit dem Gefallen am Schönen verwechselt werden. Ein „Trauerspiel", das den Zuschauer „zu Tränen rührt", kann ihm doch als schönes gefallen, d. h. ihn erfreuen.

Als solches „als was" der Verständlichkeit sieht auch Kant das Phänomene der Erhabenheit. Er interpretiert es als die übersinnliche Bestimmung der Persönlichkeit sehen lassend. Da er aber den betreffenden Naturgegenstand, der uns erhaben erscheint, im vorhinein versteht als bloß vorhandenes Ding, das eigentlich verständlich ist nur im Erkennen der Naturwissenschaft, so kann er seine Erhabenheit nur als eine Art übertragenen Charakter verständlich machen. Im Rahmen unserer Arbeit fehlt die nötige Zurüstung, um diese Phänomene, die keine ästhetischen, sondern ethische (zumindest ethisch fundierte) sind, zu diskutieren.

stückes. Im Verstehen des „als" der Bewandtnis bleibt an dem Begegnenden vieles unverständlich und Zufällig. Die Farben und in gewissen Grenzen auch die Formen sind für das Verstehen als „zum Sitzen" beliebig. Das schöne Möbel ist ein solches, bei dem dies zufällige und Beliebige verständlich ist. Alle Momente, auf die sich das freie Verstehen richtet, sind bestimmt durch die Einheit, in der das individuelle Ganze verständlich ist. In diesem Falle betrifft die Schönheit gerade das, was nicht zum Als der Bewandtnis gehört — die „Gesetzlichkeit" der Formen und Farben. Die Schönheit eines Zeuges besteht also in dem Überschuß an Verständlichkeit, den es über die Verständlichkeit als Zeug hinaus noch hat.

Diese räumliche Gesetzlichkeit ist nicht ein beziehungsloses Zweites gegenüber der Verständlichkeit im Als der Bewandtnis. Denn diese Verständlichkeit „als" gibt auch den Proportionen des Möbels eine bestimmte „Bedeutung". Es hat auch mit ihnen noch eine Bewandtnis. Die Breite, Länge, Tiefe eines Sofas sind verständlich in Bezug auf das Sitzen, deshalb haben bestimmte Proportionen einen bestimmten „Ausdruck", als bequem, behäbig, zierlich, strenge usw.

Diese Einheit, die das Möbel als räumlich-farbiges Ding hat, muß nun mit dem spezifischen Zeugsein des Möbels zusammenstimmen. Es darf nicht als Möbel, als Zeug, eine Verständlichkeit haben, und als räumliches Ding abgelöst davon eine andere Wenn ich für das Erfassen der Gesetzlichkeit vom Als der Bewandtnis der Formen, wodurch sie eine bestimmte Bedeutung haben, absehen muß, dann ist die Einheit der Verständlichkeit des Möbels aufgehoben. Es ist nicht mehr schön. Wenn die Proportionen, für sich genommen in einer bestimmten Gesetzlichkeit stehend, dem Möbel als Möbel widersprechen, dann ist das bestimmte Zeug gerade häßlich. Häßlichkeit ist der Widerspruch in dem das Verstandene des ästhetischen Verstehens zu sich selbst steht.[1])

Es ist nun nicht notwendig, daß der Verständlichkeitsüberschuß des Schönen gerade das Verstehen des „Unsinnigen" des bloß Gesetzlichen betrifft. In dem analysierten Falle ist es so;

[1]) Über das Phänomen des Häßlichen vergl. Karl Rosenkranz: Ästhetik des Häßlichen. Königsberg 1853.

es braucht aber nicht so zu sein. Ein Gegenbeispiel ist der Fall des schönen Tieres.

Wir sahen, Kant bestimmte die Tierschönheit als anhängende, deren Beurteilung eingeschränkt wird durch die Rücksicht auf eine „Normalidee der Schönheit", in dem ein „Mittleres", als der Zweck, den die Natur sich gleichsam selbst vorgesetzt hat, der Beurteilung zu Grunde gelegt wird. Wir stellten dort die Frage, warum das so ist, warum ein Mittleres als Zweck der Natur verstanden die ästhetische Beurteilung mitbestimmt.

Das ist nur verständlich, wenn das Einzelne einer bestimmten Spezies als ein solches erfahren wird, zu dem das Angelegtsein auf ein „Normales", ein gegenüber den faktischen Variationen „Mittleres" gehört, — wenn diese Angelegtheit auf etwas an dem begegnenden Einzelnen mitverstanden wird.

Die Schönheit eines Tieres ist leibliche Schönheit, der Leib aber ist ein Körper, dessen Teile zu verstehen sind als Glieder. Der Leib ist lebendig, das Leben gehört zu ihm als Leib, durch die Einheit des Lebens sind die Glieder eines, ein Leib. Die Spezies ist nicht die Gattung eines bestimmten Körpers, sondern Gattung von Leben, eine bestimmte Weise des Lebens. Als solches aber ist sie nicht bloß als das Gemeinsame aller Individuen dieser Spezies zu verstehen, sondern so, daß zu ihr gehört eine bestimmte ausgezeichnete Möglichkeit der Vollkommenheit, auf die hin die Individuen angelegt sind, und die im Erfassen eines Individuums als lebendig miterfaßt wird. Zu dieser ausgezeichneten Möglichkeit des Lebens gehört ein ganz bestimmter Leib von ganz bestimmten Proportionen.

Im Erfassen der Schönheit eines Tieres ist dieser Anspruch, der aus dem Verstehen seines Lebens entspringt, mit wirksam. Ihm muß das Tier als schönes genügen.

Nach dem bislang ausgemachten hat also jede Tierspezies ihre Schönheit. Nun nennt man aber auch wohl ganze Tierarten häßlich, im Gegensatz zu andern, denen man als Arten Schönheit zuspricht. Das hat seinen Grund darin, daß das Verstehen des Tierleibes am Verstehen des eigenen menschlichen Leibes sich orientiert. Auch für den Menschen gibt es eine Norm leiblicher Schönheit, die aus dem Verstehen des menschlichen Lebens entspringt, (die für verschiedene Rassen verschieden

ist). Diese Leiblichkeit steht aber nicht gleichgeordnet neben der tierischen, sondern sie als die eigene ist die primär verständliche, an der sich das Verstehen der Tierleiblichkeit orientiert. Das bedeutet aber, daß das Verstehen des eigenen Lebens und des eigenen Leibes das Verstehen einer ausgezeichneten Möglichkeit des Lebens überhaupt mitbestimmt, daß andere Arten von Leben an der menschlichen Lebendigkeit, und entsprechend ihre Schönheit an der menschlichen, gemessen und kritisiert werden.

Die Vollkommenheit des eigenen Lebens und die eigene Schönheitsnorm sind der ursprüngliche Maßstab der Beurteilung alles Lebens, von dem sie frei zu machen erst durch die Anstrengung des Absehens von dieser eigenen Norm mehr oder minder möglich ist.

Die Beurteilung nach dem Anspruch, der aus dem Verstehen des Lebens selbst entspringt, schränkt aber nicht das ästhetische Verhalten ein, sondern gehört selbst zu ihm.

Zur Erfassung der Schönheit eines Tieres gehört ein Verstehen seiner Leiblichkeit. Beim schönen Tier hat der Leib nicht bloß die Form, die das Tier als Exemplar einer bestimmten Gattung erkennbar macht, z. B. als ein Pferd, sondern was durch dies Verständnis als Pferd unbestimmt gelassen wird, — diese Momente sind beim schönen Tier auch verständlich, und zwar als zu dem Anspruch übereinstimmend, der aus dem Verstehen des Tieres als Tier mitentspringt, dem Anspruch auf mögliche Vollkommenheit seines Leibes. Diese Vollkommenheit macht jedes Moment der Formen der Glieder, der Proportionen usw. notwendig. Sie läßt nichts unbestimmt in der Willkür der Beliebigkeit (jedenfalls soweit die Leiblichkeit der Tiere überhaupt für uns verständlich ist). So ist die Angemessenheit des Tieres an den zu seinem Sein gehörigen Vollkommenheitsanspruch Schönheit.

Das als leiblich vollkommen verständliche Tier gefällt als schön. — Es gilt aber auch das Umgekehrte, daß das schöne Tier als leiblich vollkommen verständlich sein muß. D. h. das Tier hat keine andere Möglichkeit der Schönheit, die diese leibliche Vollkommenheit ausschlösse, jedenfalls gilt das für solche Lebewesen, bei deren Verständnis eine mögliche Vollkommenheit derselben mitverstanden ist. Wenn zur Schönheit die Einheit

der Verständlichkeit gehört, so wird diese durch den Zwiespalt dessen, wie das Tier faktisch ist, und wie es als sein-sollend verständlich ist, zerstört. Die Abweichungen von der Vollkommenheit sind zwar auch verständlich, gerade als Abweichungen von der Vollkommenheit. Aber das Wohin der Abweichung, das was an die Stelle der vollkommenen Form jeweils getreten ist, das entbehrt der Notwendigkeit, die die vollkommene Form im Zusammenhang der Einheit des Leibes hat. Die abweichende Form ist in Bezug auf die Einheit des Leibes zufällig und unverständlich. Wenn also die Körperformen gleichwohl eine Gesetzlichkeit hätten, die sie zu einer Einheit zusammenbrächte, so sind doch diese Formen in Bezug auf das notwendige Verstehen der Einheit des Körpers als eines lebendigen Leibes unverständlich. Der Widerspruch der Körperformen zu dem Anspruch der Vollkommenheit macht das Tier notwendig häßlich.

Sofern wir die Vollkommenheit auffassen können als ein „als was" der Verständlichkeit, ergibt sich, daß ein bestimmtes „als was" der Verständlichkeit zur Schönheit eines Schönen dann gehört, wenn das Schöne selbst als unter dem Anspruch auf ein solches „als was" stehend verständlich ist. Kant bezeichnet solche Schönheit als „anhängend". Wir verstehen jetzt, daß hier nicht die Schönheit durch etwas anderes eingeschränkt ist, hinsichtlich dessen der betreffende Gegenstand als „gut" zu beurteilen ist, sondern daß das vermeintlich Einschränkende selbst zur Schönheit des Schönen mitgehört.

Das Dasein unterscheidet sich vom Lebewesen darin, daß es nicht bloß lebt, sondern existiert. Als Existierendes stellt es an sich selbst notwendig einen Anspruch dessen, wie es sein soll, zwar ohne diesem Anspruch notwendig zu folgen, aber ohne ihn je von sich abschütteln zu können. Dieses Beanspruchtsein unterscheidet sich von dem Angelegt-sein des Tieres auf Vollkommenheit dadurch, daß das Tier zu diesem Angelegtsein kein Verhältnis hat, seine Abweichung davon trifft es als Unglück, während das Dasein zu dem durch es selbst an es selbst gestellten Anspruch in dem Verhältnis steht, daß es sich beansprucht weiß, sich selbst in das Wie des Seins zu bringen, das beansprucht wird, die Abweichung ist Schuld.

Das Dasein ist aber auch als existierendes leiblich. Im leib-

lichen Aussehen des Daseins kommt es als existierendes zum Ausdruck. Es kommt also auch zum Ausdruck als sich im Wie seines Seins beanspruchend und als solchem Anspruch folgend oder nicht folgend. Es gilt also hier das Entsprechende wie für die vitale Vollkommenheit. Dieser Anspruch des „als was" unter welchem stehend der begegnende schöne Mensch verständlich ist, bestimmt die Schönheit mit, indem er im Beschauen zu einem Anspruch wird, der an den schönen Menschen als schönen gestellt wird. Das Ideal des schönen Menschen besteht also „in dem Ausdruck des Sittlichen" (§ 17; 306).

Es ist zu beachten, daß dieser Anspruch des „als was", sofern er die Schönheit mitkonstituiert, als aus dem Anspruch auf Verständlichkeit entspringend genommen werden muß. Er ist ein Anspruch, der aus der Beschaulichkeit entspringt, also ein ästhetischer Anspruch. Der Anspruch auf das als was sich etwas als Schönes zeigen soll, ist kein Anspruch, den ich erhebe. Er ist ein Anspruch ,der zu dem Begegnenden gehört, im Verstehendes Begegnenden mitverstanden ist und so in den Anspruch auf Verständlichkeit des Begegnenden, der zum Beschauen gehört, eingeht.

Es ist zugleich deutlich, daß, sofern dasjenige, welches im Begegnenden als beansprucht verständlich ist, auch von mir dem Beschauenden beansprucht wird, das Gefallen sich aus einem rein ästhetischen in ein „interessiertes", das heißt durch ein anderes „um willen" als das des Verstehen-Könnens bestimmtes, modifizieren kann. Solches Gefallen ist z. B. das erotisch interessierte am schönen Menschen.

C. Die schöne Natur.

Schöne Lebewesen begegnen in der „Natur". Wir verstehen hier Natur im ästhetischen Sinne und meinen dabei nicht das Sachgebiet, das die Naturwissenschaft erforscht, auch nicht die Gesamtheit desjenigen Seienden, das nicht von Menschen hergestellt sondern von ihnen schon vorgefunden ist, sondern wir meinen mit Natur im ästhetischen Sinne alles das Schöne, dessen Schönheit nicht Menschenwerk ist. Es ist also auch das Natur im ästhetischen Sinne, das zwar von Menschen hergestellt ist, dessen Schönheit dabei aber zufällig mitentstanden ist.

In der Natur (in diesem Sinne) begegnet nun ein eigentümliches Schönes, das viele Rätsel aufgibt: die Landschaft.

Es scheint nämlich für die theoretische Analyse zunächst, als fehle hier gänzlich die Einheit, die wir für die Schönheit forderten. Die Landschaft scheint eine Summe von Erde, Pflanzen, Wasser, Wolken, Gebäuden, Mauern, Zäunen usw. zu sein. — Und doch zeigt sich diese Summe dem Beschauer als ein einheitliches Ganzes, in dem sich alle Teile zu einer Harmonie fügen.

Wenn wir den Gründen dieser Einheit nachsuchen, so finden wir da mancherlei. Die menschlichen Werke platzen nicht in den Zusammenhang der nicht-menschlichen Natur hinein, sondern fügen sich in deren Zusammenhang. Die Straßen schmiegen sich dem Gelände an, die Windmühle steht auf der Höhe, dem Winde ausgesetzt, usw. Die nicht-menschliche Natur ist ein unendlicher Zusammenhang von Wirkungen aufeinander. Die Pflanzen richten sich nach dem Boden, das Wasser folgt dem Gefälle, das Licht der Sonne, das zwischen den einzelnen Dingen spielt, bringt sie alle in Farben und Helligkeit in einen einheitlichen Zusammenhang. Die Naturkräfte wirken auf die menschlichen Werke zurück: die Gebäude verwittern, als Schatten werfend und Lichtreflexe gebend sind die Werke der Menschen ebenso Natur wie rohe Felsen, Pflanzen und anderes Seiende der „freien" Natur. Alles begegnet in einem unendlichen Zusammenhang, und dieser wird als Einheit verständlich. Diese Verständlichkeit ist aber nicht bloß die einer unsinnigen Gesetzmäßigkeit. Die Natur ist im Beschauen nicht auf ein vorhandenes Unsinniges abgeblendet, sondern sie ist die Welt, in der wir sind, mit der es mancherlei Bewandtnis hat. Hohe Berge, schroffe Felsen sind nicht einfach geometrische Formen, sondern verständlich als „unwegsam", „unzugänglich" usw. Die Stimmung des Himmels, „drohende" Wolken, „lachende" Sonne erschließt sich uns aus dem Verstehen der Bewandtnis, die es mit Sonne und Wolken für unsern eigenen Aufenthalt unter dem Himmel hat.

Dem Dasein liegt in solchem Beschauen der Natur eine Auslegung derselben nahe, in der es sie selbst als daseinsmäßig versteht, Personen in sie hineindichtet, sie mit Göttern, Geistern, Nixen usw. erfüllt. Diese mythische Auslegung alles Begegnen-

den im Sinne von Mitdasein ist eine Richtung, in der sich das Verstehen gern bewegt, weil Dasein dasjenige Seiende ist, das einzig und allein „Sinn" hat. Die Beschaulichkeit ist die Seinsweise des Daseins, in der sich diese Auslegung frei gehen lassen kann, weil sie hier nicht durch ihre Konsequenzen sich selbst zerstört, — weil das Beschauen überhaupt keine Konsequenzen zieht. Weil das „Anschauen" hier in keinem Zusammenhang des Besorgens oder Erforschens steht, kommt die personifizierende Auslegung nicht in Gefahr, mit dem Begegnenden in Widerspruch zu geraten, denn das Begegnende begegnet nur als Beschautes, was es außerdem noch sein mag, wie es in andern Verhaltungen des Daseins begegnen mag, darauf sieht das Beschauen nicht.[1])

D. Die Kunst.

Schönes begegnet zweitens als Kunstwerk. Das Kunstwerk ist ein solches Schönes, das als Schönes der menschlichen Tätigkeit seine Entstehung verdankt.

Kant bestimmte das Kunstwerk als Darstellung, — und wir haben das als phänomenologische Grundbestimmung des Kunstwerks festzuhalten.

Das Kunstwerk ist eine Mitteilung. Der Künstler teilt dem Beschauer durch das Kunstwerk etwas mit. Zum Schönen gehört wesentlich Verständlichkeit. Ein Verstehen ist also der notwendige Bezug zu ihm. Also gehört es zum Kunstwerk, etwas zu verstehen zu geben. Dasjenige aber, wodurch ich jemandem etwas zu verstehen gebe, ist eine Mitteilung.

Was ist das in solcher Mitteilung, die Darstellung, Mitgeteilte?

Für Kant ist das Mitgeteilte ein Begriff, und zwar ein ästhetisch erweiterter Begriff, das ist ein Begriff, der in seiner Darstellung durch solche Vorstellungen erweitert ist, die zu dem im

[1]) Wenn so das Beschauen dazu neigt, das Begegnende zu personifizieren, so ist es doch eine Übertreibung, alles ästhetische Verhalten mit dieser Personifikation zu identifizieren, wie es die ästhetischen Einfühlungstheorie tut (vergl. Theodor Lipps, Ästhetik, Hbg. u. Lpzg. 1903/6). Erstens ist nicht alles ästhetische Verstehen „Einfühlung", d. h. Verstehen von „Ausdruck von Leben", noch überhaupt von Ausdruck, zweitens ist Einfühlung nicht auf das ästhetische Verhalten eingeschränkt.

Begriff Gemeinten gehören, aber nicht in der Regel des Begriffs exponibel sind.

Wir sahen, jedes Kunstwerk hat ein „Sujet", das von ihm dargestellt wird. Ist nun das eigentlich Dargestellte der Objektbegriff des Sujets? Stellt der Maler den Begriff eines Hauses, eines Menschen, eines Waldes dar, wenn diese Dinge seine Sujets sind? Und selbst in der Dichtung, wo ein solcher Begriff vielleicht noch am ehesten gefunden werden könnte, ist es nicht selbst hier oft schwer zu sagen und strittig, was eigentlich, wie man sich ausdrückt, ihre „Idee" sei, d. i., was das in ihr Mitgeteilte auf Begriffe gebracht sei? Die Musik schließlich widersetzt sich fast gänzlich dem Versuch, sie auf Begriffe zu bringen.

Das bedeutet aber, daß das im Kunstwerk Mitgeteilte ursprünglich gar kein Begriff ist, daß es nur mehr oder minder (aber nie völlig) erschöpfend auf Begriffe gebracht werden kann.

Das Sujet des Kunstwerks ist immer ein individuelles. Der Maler malt diesen einen bestimmten Menschen, der Dichter beschreibt dies bestimmte einmalige Schicksal, das Musikstück hat ein ganz bestimmtes Thema von einem ganz bestimmten einmaligen Ausdrucksgehalt.

Trotzdem ist aber nicht das Individuelle in seiner Faktizität dasjenige, was das Kunstwerk mitteilen will. In einem Stillleben will uns der Maler offenbar nicht die Kenntnis jener Töpfe, Äpfel und anderer Dinge vermitteln, die er abgemalt hat, noch will er in einem Selbstbildnis seine Physiognomie der Neugier der Nachwelt überliefern. Die Ereignisse eines Romans interessieren nicht als geschichtliche Fakta (selbst dann nicht, wenn sie, wie in einem historischen Roman, geschichtlich sind, was sie aber garnicht zu sein brauchen), im Lesen des Romans verhalte ich mich beschaulich, ich beziehe das dort Erzählte nicht auf den Zusammenhang der Geschichte, in der meine faktische Existenz steht, die Personen und Ereignisse des Romans haben vielmehr für mich gar keine andere Existenz denn als Romanfiguren und -ereignisse.

Wenn also das im Kunstwerk Dargestellte jeweils etwas Einzelnes ist, wenn ich mich dabei aber auf diese Einzelne garnicht als auf ein außerhalb des Kunstwerks bestehendes Faktum be-

ziehe,[1]) was ist dann eigentlich das, was das Kunstwerk mitteilen soll?

Das Kunstwerk ist Darstellung eines individuellen Sujets, und zwar schöne Darstellung, d. h. solche, die von sich aus die Einheit einer Verständlichkeit mitbringt. Eben diese Verständlichkeit ist es, durch die das Kunstwerk etwas mitteilt. Es übermittelt nicht die Kenntnis der Faktums des Sujets (dazu wäre gar keine schöne Darstellung nötig), sondern zeigt das Sujet in einer Verständlichkeit.

Als solches beansprucht das Kunstwerk allgemein anzugehen. Es beansprucht etwas mitzuteilen, was jedes Dasein betrifft. Was jedes Dasein als solches angeht, ist das, was das Sein des Daseins selbst, die Existenz betrifft. Das Kunstwerk beansprucht also, in der Darstellung des Sujets dieses in der Rücksicht verstehen zu lassen, sofern es die Existenz, das „Allgemein-Menschliche", betrifft, d. h. es beansprucht im Verstehenlassen des Sujets die Existenz selbst verstehen zu lassen. Die Existenz ist das eigentliche und einzige Thema jedes Kunstwerks. Thema und Sujet eines Kunstwerks sind also nicht dasselbe. Die Verständlichkeit eines Kunstwerks ist nie die einer unsinnigen bloßen Gesetzlichkeit, sondern das Kunstwerk hat notwendig Sinn.

Es ist nun gar nicht notwendig, daß der Sinn, in dem etwas verständlich ist, ein Begriff, oder begrifflich explikabel sei. Das ist nur dann der Fall, wenn das Als der Verständlichkeit als Allgemeines (als Regel) von dem Besonderen, das jeweils in diesem Als verstanden wird, abstrahiert werden kann, d. h. wenn es ein Als ist, das mehrerem Einzelnen gemein sein kann und das deshalb einem bestimmten Einzelnen gegenüber für sich sein kann (als abstrakt).

Das Verständliche kann in solcher Allgemeinheit verständlich sein, braucht es aber nicht. Gerade das Kunstwerk gibt die

---

[1]) Daß das anders sein kann, daß mich z. B. ein Gemälde als Darstellung eines Menschen, den ich kenne, interessieren kann, besagt nur, daß ich mich zu einem Kunstwerk nicht bloß als Kunstwerk zu verhalten brauche. Ich brauche aber nicht, wenn ich das Kunstwerk mit solchem Interesse betrachte, gegen es als Kunstwerk blind zu werden, beide Betrachtungsweisen können zusammengehen.

Möglichkeit, etwas verstehen zu lassen, dessen Verständlichkeit nicht als Allgemeines, als „Begriff", von ihm abgelöst werden kann.

Diese Thesen bleiben auch dann zu Recht bestehen, wenn die Natur das Sujet der Kunst ist. Denn die Natur ist hier eben nicht das bloß Vorhandene der Naturwissenschaft, sondern eben das, worin das Dasein in seiner Existenz immer ist. Die Darstellung der Natur läßt das Dasein als in der Natur existierend verstehen.

Indem der Künstler sein Sujet in solcher Verständlichkeit darstellt, legt er es aus. Denn das Erfassen eines solchen „Sinns", des Sujets, ist kein konstatierendes Erblicken eines vorhandenen Tatbestandes, sondern ist dadurch bedingt, wie das Dasein sich selbst schon versteht. (Weil dies sich selbst Verstehen des Daseins durch die Geschichte bedingt ist, deshalb gibt es eine Kunstgeschichte.) Zu solcher Auslegung gehört es, daß der Dichter eine Handlung darstellt, die eine in sich abgeschlossen verständliche Einheit ist, daß er diese einheitliche Handlung aus der Verflochtenheit in unendliche zufällige Zusammenhänge, in der solche Handlung faktisch immer steht, heraushebt und isoliert.

Die Schönheit eines Kunstwerks zeigt sich so als das Wodurch einer Mitteilung. In der Kunst steht die Schönheit im Dienste der Wahrheit, nicht einer wissenschaftlichen, begrifflich fixierbaren Wahrheit, sondern der spezifisch ästhetischen Wahrheit, das ist des Verständlichwerdens des Seins des Daseins im Kunstwerk.

Daß solche Wahrheit von der Kunst beansprucht wird, zeigt die abschätzige Beurteilung eines Kunstwerks, das formal schön ist, ohne daß es einen „Sinn" hat als „bloß dekorativ"[1]), und eines solchen, das ein unechtes und unwahres Verstehen der Existenz vermittelt, aber meisterhaft über die bloßen Mitteilungsmittel verfügt als „bloß virtuos".

---

[1]) Es kann allerdings in bestimmten Zusammenhängen auch das bloß Dekorative sein Recht haben, nämlich überall da, wo das Schöne dazu dient etwas anderes zu schmücken. D. h. es kann auch das Schöne als solches Ziel der Kunsttätigkeit sein. Wir gehen auf das Problem der dekorativen Kunst, das keine wesentlichen Schwierig keiten bietet, hier nicht ein.

Es ist zugleich deutlich geworden, daß die Beurteilung von Kunst keine Sache ist, die für jeden beliebig jederzeit möglich ist, sofern es nur Geschmack hat, d. h. formale Schönheit beurteilen kann, sondern daß sie ein eigenes Verstehen des im Kunstwerk zum Verständnis Gebrachten, d. i. des Seins des Daseins voraussetzt. — Es gilt aber auch das Umgekehrte, daß die Kunst demjenigen, der für sie Verständnis hat, die Möglichkeit gibt, sich selbst in seiner Existenz besser verstehen zu lernen.